



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مولانا امير المؤمنين جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله وايدده



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمة العمل

بقلم :

الدكتور محمد فساروق النبهان

مدير دار الحديث الحسنية



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فإن من أهم ما يتميز به العصر الذي نعيش فيه أن تكون ظاهرة القلق إحدى معالم الشخصية الإسلامية المعاصرة ، وتلك الظاهرة أصبحت واضحة وبارزة ، تعبر بكل جلاء ووضوح عن فترة زمنية تحمل أثقال تاريخ طويل من الركود والجمود .

ولا يجدر بنا أن نتجاهل مراحل التحول في تاريخ الأمم ، فتلك المراحل تحمل - عادة - أعباء نفسية ، قد تصل أحيانا إلى درجة التشاؤم القلق ، والاستسلام الخطير ..

والمجتمع الإسلامي عاش مرحلة قاسية من التخلف المخيف ، الذي كاد أن يحطم نفسية هذا المجتمع ، ويميت عزم الإرادة في أجيال من الشباب ، يجدون في أعماقهم لهيب العقيدة تدفعهم للتضحية ، ثم يصدمون بواقع اجتماعي لا يتمثل من الإسلام إلا مجموعة من القوالب اللفظية الخالية من أي مضمون فكري ، والتي تتناقض كليا أو جزئيا مع القيم الإسلامية الأصيلة ...

مقدمة العمل

بقلم :

الدكتور محمد فساروق النبهان
مدير دار الحديث الحسنية



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله
وصحبه أجمعين وبعد :

فان من أهم ما يتميز به العصر الذي نعيش فيه ان تكون ظاهرة
القلق احدى معالم الشخصية الاسلامية المعاصرة ، وتلك الظاهرة اصبحت
واضحة وبارزة ، تعبر بكل جلاء ووضوح عن فترة زمنية تحمل أثقال تاريخ
طويل من الركود والجمود .

ولا يجدر بنا ان نتجاهل مراحل التحول في تاريخ الامم ، فتلك المراحل
تحمل - عادة - اعباء نفسية ، قد تصل احيانا الى درجة التشاؤم والقلق ،
والاستسلام الخطير ..

والمجتمع الاسلامي عاش مرحلة قاسية من التخلف المخيف ، الذي
كاد ان يحطم نفسية هذا المجتمع ، ويميت عزم الارادة في اجيال من
الشباب ، يجدون في أعماقهم لهيب العقيدة تدفعهم للتضحية ، ثم
يصدمون بواقع اجتماعي لا يتمثل من الاسلام الا مجموعة من القوالب
اللفظية الخالية من أي مضمون فكري ، والتي تتناقض كليا او جزئيا مع
القيم الاسلامية الاصيله ...

واننا لا نشارك المتشائمين مشاعرهم اليانسة ، ولا نعتقد ان الايام التي مضت تمثل الواقع الافضل ، فذلك الواقع لا يعبر عن حالة تدعو الى الاطمئنان والارتياح ، وذلك لان مجتمعنا كان يعيش تحت وطأة هجمة حضارية غازية مشبوهة كانت تستهدف سلب ارادة هذه الامة ، وتشويه قيمها ، والتشكيك في كل مظاهر القوة فيها ..

وان الصحوه الاسلاميه التي يشهدها مجتمعنا المعاصر لم تكن وليدة احداث طارئة ، وليست مجرد هجمة مفاجئة اوجدتها ظروف استثنائية ، وانما هي صحوه وعي بعد مخاض طويل ، كانت مصادر الوعي لدى المسلم تسترد انفاسها وتستعيد ذكريات في اعماق النفس كادت ان تمحوها حملات التشكيك التي كانت تسيطر على كل مراكز التوعيه والتوجيه ...

وفي الوقت الذي نؤكد فيه ان مراحل التحول في حياة الامم تحمل الكثير من الاحداث الخطيرة ، فان من واجبنا ان نشير الى ان الوعي الاسلامي يجب ان يكون وعيا ناضجا ، لا يفضل طريقه ، ولا يسمح لنفسه ان يكون اسير تيارات فكرية متطرفة ، تبعد به عن مساره الصحيح او تقوده الى منحرجات من العنف الجاهل ، المعبر عن رغبات نفسية لا تتفق مع قيم الاسلام ، او تتناقض مع الاسلوب الافضل للدعوة الاسلاميه ..

ومن واجبنا ان نؤكد على اهمية الفكر والثقافة في مسيرة الدعوة الاسلاميه ، وذلك لان الفكر الناضج يوجه الطاقة الانسانية لكي تكون طاقة بناء ، تبني ولا تهدم ، تنصح ولا تحقد ، تعمق الايمان في النفوس ، وتقدم النموذج الافضل للشخصية الملتزمة بالقيم الاسلاميه ..

والمؤسسات العلميه تتحمل المسؤوليه الكبرى في قيادة مسيرة الوعي الاسلامي ، لكي تكون المسيرة واعيه ناضجة ، تعيد لامجاد الماضي ، وتسهم في بناء الشخصية الاسلاميه القادرة على العطاء الانساني ، والتي تنطلق من منطق الفضيله ، وترفض كل ما يتنافى مع تلك الفضيله ...

وان الاسلام الذي نريده هو الاسلام الذي ينطلق من منطلق الاصاله
الواعية ، التي ترفض التطرف والعنف الذي يتناقض مع الاخلاقيه
الاسلاميه ، وذلك الاسلام هو الاسلام القادر على الامتداد الطبيعي في
اعماق المجتمع الاسلامي ، لا يرفضه المسلم ولا يخشى منه ، بل يتفاعل
معه ويحتكم اليه ..

والمنبر الحقيقي للدعوة الى الاسلام هو منبر الفضيله الذي يرفض
القيم التي تتعارض مع قيم الاسلام الخالده ، وفي الوقت الذي ترتضى
فيه مسيرة الدعوة ان تصحي بتلك القيم الانسانيه التي تمثل عظمه
الفكر الاسلامي ، فانها تكون قد اختارت منها مفايرا للمنهج الاسلامي ،
وابتعدت بذلك عن منهج الاسلام الصحيح

ان الاسلام هو دعوة انسانيه تستهدف تحرير الشخصيه الانسانيه
من خصال الانانيه البغيضه ، ولا يرضي الاسلام في مجال دعوته ما
ترفضه بعض الانظمه والاحزاب السياسيه والمنظمات الاجتماعيه من
تجاهل لقيم الفضيله في تحقيق مطامحها وغاياتها ، ولذلك فمن اليسير
علينا ان نحتكم الى قيم الاسلام ، فما ناقض اهدافه من الشعارات
والسلوكيات لا يمكن اعتباره منه ، نثلا يحمل الاسلام اخطاء ما يمارسه
الانسان من سلوكيات ذاتيه ، قد تتناقض في كثير من الاحيان مع
اصاله القيم الاسلاميه .

وان من الاخطار التي تواجه مسيرة الامم في مراحل التحول
الكبير في تاريخها ان يتصدى لقيادة المسيره من يفتقد الحكمة
والنضج ، ممن تعبت بهم اموالهم ومطامحهم فيحسبون ان التطرف
في الرأي يؤدي الى التميز ويعبر عن الاخلاص ، مما يؤدي بالمسيره
الى الانحراف ، وعندئذ تجهض جميع الجهود ، ويتساقط البناء
الذي ساهمت اجيال متلاحقة في بناء صرحه ..

وان الصحوة الاسلاميه التي يشهدها عالمنا الاسلامي هي الامل الذي
تعاقبت على توفير اسبابه جهود اجيال من الدعاة المخلصين ، والعلماء
العاملين ، ولا بد لتلك الصحوة ان تكون صحوة وعي ونضج ، يقودها حكماء

الامة ، ويعمق اثرها في النفوس رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه ،
يحتكمون الى قيم الفضيلة في مسيرتهم ، لا يضلون عن الهدف الاسمي ،
ولا يسمحون للعبثين ان يجهضوا جهود اجيال متلاحقة كانت تتطلع الى
ان تكون صحوة المجتمع الاسلامي « صحوة وعي » تعمق انتماء المواطن
الى امته ، وتقيم جسوراً من التعاون والتكامل في المجتمع الاسلامي ،
لكي يكون المجتمع قوي البنية متلاحم الاركان ..

واننا نؤكد باستمرار على اهمية اعتماد مبدأ الحوار كأسلوب
لمعالجة التناقضات القائمة في المجتمع الاسلامي ، فتلك التناقضات
ليست وليدة عصر معين ، وليست معبرة عن حالة مرضية شاذة ، وانما
هي ظاهرة طبيعية ، يظهر اثرها في مراحل التحول الكبير في تاريخ الامم
والشعوب ، ولم يخل عصر من عصور تاريخنا الاسلامي من تلك التناقضات
الفكرية التي كانت تعبر عن حيوية المرحلة التاريخية ، واهميتها في
مسيرة الامم .

وان نقطة الخطورة في مثل هذه المراحل ليست في وجود
التناقضات ، وانما يتمثل الخطر في عدم القدرة على ضبط تلك
التناقضات والتحكم في مساراتها ، وعندئذ تصبح أداة للتمزق الداخلي ،
فيؤدي ذلك الى انهيار الامم والحضارات ..

ومن واجبنا ان نؤكد على اهمية ان تتحمل المؤسسات الثقافية
دورها القيادي في المجتمع ، لكي يكون الفكر مؤثراً في توجيه اجيالنا
المعاصرة بما يكفل سلامة مسيرتها ، فكراً وعقيدة وثقافة وسلوكاً ..

وندعو الله تعالى ان يحفظ امتنا من كل مكروه ، وان يوفق العاملين
المخلصين لمتابعة جهودهم التي تسمى نحو الخير والصلاح ، لكي تتمكن
هذه الامة من مواصلة طريقها نحو التقدم والازدهار .

وأخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

الدكتور محمد فاروق النبهان

الحِزْبُ السَّلَفُ

حدیثی تہ و قرآنی تہ

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إِنتِلَاجِيَّةُ الْبَحْثِ وَقَتَّمَاتِهِ

لِلدَّكْتُورِ يُوْسُفِ الْعِتَّانِي



لعل كتابا بعد كتاب الله ، لم يهتم به المغاربة كما اهتموا بصحيح
الامام البخاري واقبلوا عليه واحبوه ، حتى وقف كثير منهم حياته عليه
وعلى الاهتمام به والعناية ، وقد شملت هذه العناية سائر مظاهر الحياة
الفكرية والسياسية والدينية ، فلم تخل جامعة او مسجد او حلقة من
حلقات الدروس في يوم من الايام ، من دراسته واقرائه واسماعه ، مما
ادى الى ظهور المتخصصين في حفظه وتدريسه وقراءته ، والعاكفين على
نسخه وكتابته ، حتى امتلأت خزائننا العامة والخاصة بمئات نسخ الجامع
النفيسة واغريدة في العالم اجمع .

كما تجلى هذا الاهتمام بالبخاري في الاعراف والعيادات والآداب
الاجتماعية ، وفي المعاملات ، والاعياد ، والمناسبات الدينية ، وفي اتخاذه
اسما للعائلات ، والمؤسسات التعليمية وغيرها .

وكان من نتائج اقبال المغاربة على الجامع الصحيح ، عنايتهم
واهتمامهم بدراسته ، فكتبوا حوله مئات الشروح والتعليق والحواشي ،
وخصصوا مجالس لافتتاحه واختتامه ، مما دفعنا لتخصيص هذا البحث
عن تلك المجالس الخالدة .

افتتاحيات البخاري : تعريف :

لعل الافتتاح او افتتاحيات الجامع الصحيح لابي عبد الله البخاري مما اُختص به المفاربة وانفردوا ، وكان من مبتكراتهم العلمية وتأليفهم وانشاءاتهم الحديثية .

وقد قصرنا تلك الافتتاحيات على صحيح البخاري وحده دون بقية كتب الحديث او الفنون الاخرى ، فلم نعرف لهم افتتاحيات لكتاب الموطأ لمالك ، او لصحيح الامام مسلم ، او لبقية الكتب الستة وغيرها من الكتب الحديثية والعلمية ، كالنحو والفقه والاصول وغيرها على كثرة عناينة المفاربة بكتاب الموطأ وصحيح مسلم ، وشدة اهتمامهم بهما خاصة .

وقد كان الامر في الافتتاحيات على عكس الختمات التي لم تكن قاصره على صحيح البخاري وحده ، عند الانتهاء من قراءته واقرائه ، اذ مثلما كان يحقد المحدثون والعلماء مجالس لختم صحيح البخاري - كما سنفصل فيما بعد - ، كانت تعقد مجالس لختم مسلم والترمذي وغيرها من بقية الكتب الستة ، كما عرفت العلوم الاخرى مجالس الختم ، كالمختصر والاجرومية وابن عاشر وغيرها ، وناهيك بخدمة الاجرومية للشيخ محمد ابن عبد الكبير الكتاني بجامع القرويين ، ومجالس الختم التي عقدها سيدي جعفر وولده سيدي محمد بن جعفر الكتاني وغيرهم .

اما افتتاحيات صحيح البخاري فهي من مبتكرات المحدثين المفاربة ، ومن منشاتهم العلمية غير مسبوقين اليها - فيما نعلم - كما انها خصت بصحيح البخاري دون سواه من بقية كتب الحديث ، ومن دون بقية العلوم الاخرى .

لذلك كانت مظهرا فريدا من اهتمامهم بدراسة الجامع الصحيح والعناية به ، وتفرغهم الكامل لدراسته وتعليمه ، وقراءته واقرائه ، وسماعه واسماعه ، وافرغ الجهد والطاقة لتفهم معانيه والفاظه ، والتعمق في دراسة متونه واسانيده .

مجالسها :

وقد تصدى لعقد مجالس الافتتاح المحدثون النابغون من المغاربة المتفرغون لدراسته وتدريبه ، اذ عرفت مراكز الثقافة من مساجد وزوايا ومدارس بمدن المغرب وقراه ، مجالس حافلة لافتتاح البخاري من طرف العلماء والمحدثين ، أمثال الشيخ عبد القادر الكوهن في افتتاحه المشهورة والتي عقدها وأملأها في محفل كبير وجمع عظيم سنة 1252 هـ وهي مطبوعة ، وافتتاحية صحيح البخاري المسماة « بسملة الصحيح والسند إليه » لأبي عبد الله محمد بن أبي الفيض حمدون بن الحاج ، وافتتاحية الشيخ فتح الله بناني المطبوعة سنة 1347 هـ والتي سماها « رند القارئ بمقدمة افتتاح صحيح الإمام البخاري » ، وافتتاحيات المحدث المدني بن الحسن الثالث ، ولدينا الثالثة منها المسماة « ثالث افتتاح لأصح الصحاح » ، وقد أملاها في أول رجب سنة 1343 هـ إلى غير ذلك من الافتتاحيات التي سنذكرها في آخر هذا البحث على أن نقدم دراسة مركزة عن هذه الافتتاحيات الأربع كنموذج للافتتاحيات المغربية ، وتعميها بهذا الفن من فنون الحديث ، الذي ابتكره المغاربة وسبقوا فيه غيرهم ، وكان مظهراً من أروع مظاهر اهتمامهم بالصحيح .

عناصرها :

تتركز عناصر الافتتاحيات على ما يلي :

— الكلام على فضل العلم والعلماء ومجالسه وتعليمه وخاصة علم الحديث .

— الكلام عن سبب اقتصار البخاري على البسملة مكتفياً بها عن الحمد ، لتضمنها معناه اقتداءً وجرياً على سنن الصدر الأول ، وفي مقدمتهم النبي صلى الله عليه وسلم في رسائله .

— الكلام على سبب تصدير الجامع الصحيح بترجمة بدء الوحي ، بيانا لمقصد المؤلف من كتابه .

— التعريف بالبخاري : حياته ونشأته وفضله .

- الكلام عن الجامع الصحيح وكيفية تأليفه .
- الكلام على الاسناد والسند الى البخاري .
- شرح حديث النية سندا ومتنا .
- الختم بالدعاء والصلاة على النبي الكريم (1) .

بعض الافتتاحيات المعروفة :

شرح اوائل صحيح البخاري (2) :

مصطفى بن محمد القسطنوني ؛ الفه سنة 981 هـ / 1073 م .

مقدمة على صحيح البخاري (3) :

محمد بن قاسم بن محمد جسوس المتوفى سنة 1182 هـ /
1798 م ، توجد بالخزانة العامة تحت عدد : 478 د ، وهي
بخط المؤلف .

نقحة المسك الداري لافتتاح صحيح البخاري :

حمدون بن الحاج السلمي المتوفى سنة 1232 هـ .

افتتاح صحيح البخاري (4) :

عبد القادر بن أحمد الكوهن الفاسي المتوفى سنة 1254 هـ .
توجد بالخزانة العامة تحت عدد : 746 د .

(1) انظر تفاصيل الموضوع في كتابنا : « مدرسة الامام البخاري في المغرب » 615/2 وما بعدها .

(2) تاريخ التراث العربي : المجلد الاول : ص 339 .

(3) السلسلة 1 / 330 - معجم المؤلفين 11 / 199 - تاريخ التراث العربي : ص 301 .

(4) معجم المحدثين : ص 23 .

رسالة في مناسبة ابتداء البخاري (5) بقوله كيف كان بدء الوحي :

محمد بن محمد بن قدور المراكشي اليزمي المكنى بالابيض ،
المتوفى سنة 1270 هـ / 1835 م .

بسملة صحيح البخاري والسند اليه :

محمد بن ابي الفيز حمدون بن الحاج السلمي المتوفى سنة
1274 هـ / 1858 م . توجد بالخزانة الملكية في مجموع
تحت عدد : 2/173 من ص 93 الى 126 .

رغد القاريء بمقدمة افتتاح صحيح الامام البخاري (6) :

الشيخ فتح الله ثاني ، طبعت سنة 1347 هـ بالمطبعة الاهلية
بالرباط .

مقدمة الرعيل لجحفل محمد بن اسماعيل :

المدني بن الحسن المتوفى سنة 1378 هـ / 1958 م .

الميدان الفسيح من بسملة الصحيح (7) :

المدني بن الحسن ايضا ، وهو ثاني افتتاح له ، كان في
اول شعبان 1342 هـ .

ثالث افتتاح لاصح الصحاح :

لنفس المؤلف - يوجد بالخزانة الملكية ضمن مجموع
تحت عدد : 1821 د .

(5) الاعلام للمراكشي 5 / 294 - الموسوعة المغربية 2 / 88 .

(6) فهرس الفهارس 2 / 47 .

(7) معجم المحدثين : ص 35 .

دراسة افتتاحيات نموذجية

افتتاحية الشيخ الكوهن :

لقد بدأ الشيخ عبد القادر الكوهن افتتاحيته للجامع الصحيح ،
بالبسمة والحمد لله والصلاة على رسوله سيدنا محمد بن عبد الله صلى
الله عليه وسلم ، ذاكراً : « بأنها منح الهية ، ومواهب اختصاصية ،
واشراقات قدسية ، وامدادات نبوية ، من بها باري البريات ، وتفضل بها
مجزل العطيات ، جعلتها كالشرح لترجمة بدء الوحي مع حديث انما الاعمال
بالنيات من كتاب الجامع الصحيح ... » (8) .

وقد ألمح الى أنه رجع في شرحه لهذا الحديث الى زهاء ثلاثين
مؤلفاً ، واتى فيه بالفرائب واللطائف والتحف (9) .

ثم تحدث عن وجوب اهتمام العالم وحصر همه واختصاص عمله ،
بالاشتغال العلوم الدينية التي مدارها على الكتاب والسنة ، باعتبار ان بقية
العلوم الاخرى آلات لفهما ، فهي التي ينفق في الاشتغال بها والجري على
مقتضاها ، يواقب الاوقات من اجل الحصول على السعادة الموصلة الى
اعلى الدرجات ، وان الامام البخاري في جامعه قد تصدى للاقتباس من
انوارهما ، وانه وفق فيما جمعه حتى أصبح جامعه قبلة الدارسين ومرجع
العلماء والمحدثين .

مستدلاً على قوله بالحديث الشريف : « تركت فيكم امرين لن تضلوا
ما تمسكتم بهما ، كتاب الله وسنتي » ، وباشعار في فضل الكتاب والسنة .

ثم تحدث عن فضل العلم من حيث هو آيات واخبار ، وأورد في ذلك
آيات قرآنية واحاديث نبوية ، وفصل الكلام عن مجلسه واهله ، وفضل
تعليمه وخاصة علم الحديث .

كما تحدث عن سبب اقتصار الامام البخاري على البسمة دون الحمد
والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، مكتفياً بالبسمة لتضمنها معنى

(8) من افتتاحيات الشيخ الكوهن الموجودة بالخزانة الملكية تحت عدد 746 / ص 1 .

(9) المرجع السابق : ص 2 .

الحمد ، ولكون ذلك كان صنيع السلف اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم
في كتبه الى هرقل وغيره ، ومثل مالك في أموطا ، وأحمد في مسنده ،
وأبي داود .

كما ان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، ليست ثابتة في اصل
البخاري على عادة الصدر الأول ، وانما حدث الابتداء بها فيما بعد القرن
الرابع .

ثم بين تصدير الجامع الصحيح بترجمة بدء الوحي بيانا لمقصده ،
على ان العمل دائر مع أنية ، فدل بكتابه قصده على جمع وحي السنة
المتلقى عن خير البرية ، مكثفيا بالتلويح عن التصريح ، تاركا التعريف
بنفسه تواضعا منه .

وتكلم عن العلماء وفضلهم على الناس ووجوب تعظيمهم وتوقيرهم ،
وأورد في ذلك أخبارا وأقوالا ، ثم انتقل الى التعريف بالامام البخاري حيث
تكلم عن حياته وأسرته ونشأته وكيفية تعلمه ، وأخذه ونبوغه المبكر ، وعن
قصص حفظه ورحلاته ، وأول ما ألف من الكتب ناقلا نصوصا في ذلك .

ثم تحدث عن فضل الصحيح وسبب تأليفه وكيف ألفه ، وعن سبب
الافتتاح بالبسملة ووجوب ذلك اقتداء بالكتاب الكريم ، وتكلم عنها من
الناحية الفقهية ، ثم شرح البسملة شرحا لطيفا موجزا ، وذكر ما قاله
العلماء في شرحها مشيرا الى أسرارها ومعانيها .

ثم بدا في شرح « كيف كان بدء الوحي » مشيرا الى اسقاط لفظ
باب في رواية أبي ذر وغيرها ، وتطرق الى أعرابها مع بقية كلمات الحديث ،
ذاكرا اعتراض محمد بن اسماعيل التيمي على عبارة كيف كان بدء
الوحي (10) ورد عليه وأخذ في شرح الحديث .

وتحدث عن الرواية السعدية وقيمتها وأجازة الصدفي له على وجهها
سنة 493 هـ ، وقراءته البخاري بها على شيخه الصدفي أكثر من ستين مرة ،

(10) المصدر السابق : ص 31 .

وعرف بابن سعادة وابن أخيه محمد بن يوسف بن سعادة ، كما ترجم لابني علي الصدقي .

كما تحدث عن أوجه الأخذ وأقسام التحمل ، وأردفه بالكلام على سند البخاري إلى ابن سعادة ، وترجمة الوسائط الخمس بينهما ، وأتى بسنده إلى البخاري برواية ابن السعادة (11) سمعا وقراءة بجميعه على شيوخه ، بدء بابي العلاء أدریس العراقي إلى الإمام البخاري .

ثم ذكر روايته للصحيح برواية ابن حجر (12) ورواه أيضا بسند عال جدا وأورد سنده الأول نظما .

وتحدث عن رجال السند مبينا سبب افتتاحه الرواية عن الحميدي بكونه قرشيا ومكيا ، ثم تابع كلامه على رواية الحديث ورجال سنده ، بالحديث عن مناسبة افتتاحه بحديث النية جريا على عادة السلف ، لاستحبابهم استحضار الاخلاص والنية الصحيحة عند الشروع في العمل ، وذكر أقوال العلماء في الترغيب عند التأهب بالابتداء بهذا الحديث ، ذاكرا انه أحد الأحاديث الأربعة التي قيل ان مدار الدين عليها ، ثم أورد كلام ابن حجر على هذا الحديث ، وعلى صحته ، وعلى من خرج من المحدثين .

ثم أخذ في شرح كلمات العثم ومعانيه بتفصيل ، من حيث النحو والأعراب والبلاغة والكلام عن الأعمال والنية وأقوالها ، التي أوصلها إلى خمسة وعشرين عندها جميعا حسبما وصل إليه اجتهاده .

وتحدث عن رأي البخاري في جواز رواية الحديث بالمعنى ، والاختصار من الحديث ، والاقتصار على دلالة الإشارة غالبا منها إلى انه استعمل جميع ذلك في هذا الحديث .

وتابع شرحه للحديث عن الهجرة وكونها كانت على وجهين في الاسلام :

(11) المصدر السابق : ص 42 - 44 .

(12) المصدر السابق : ص 44 .

الهجرة من دار الخوف الى دار الامن ، كما في هجرتي الحبشة
وابتداء الهجرة من مكة الى المدينة .

والثاني الانتقال من دار الكفر الى دار الايمان بعد ان استقر صلى
الله عليه وسلم .

وتخلص للحديث عن النساء وكيدهن وعصيانهن محذرا من فتنهن ،
ثم تحدث عن أقسام المهاجرين في الحديث ، من هاجر لله ورسوله ولم
يشب هجرته بحظ ، ومن هاجر لمجرد حظه من الدنيا والمرأة ، ومن هاجر
للامرين معا كمن سافر للحج وزيارة المصطفى وللاتجار أيضا ، متكلما عن
احكام تلك الاقسام .

ثم ختم باعتراض بعض العلماء على الامام البخاري ادخال حديث
الاعمال في بدء الوحي ، لانه لا تعلق له به اصلا ، كما ذهب الخطابي
والاسماعيلي ، حيث اخرجوا ، الاول في شرحه ، والثاني في مستخرجه قبل
الترجمة لاعتقادهما انه اورده للتبرك به ، ذاكرا ايضا قول ابن رشد بأن
ايراد الحديث من طرف البخاري ، لم يقصد به سوى بيان حسن نيته
في هذا التأليف .

واكد الشيخ الكوهن راي ابن حجر ومن تابعه ان البخاري اقامه مقام
خطبة الكتاب ، لان في سياقه ان عمر قاله على المنبر ، وان النبي صلى
الله عليه وسلم خطب به حين قدم المدينة مهاجرا ، فمناسبة ايراده في
بدء الوحي ، ان الاحوال التي كانت قبل الهجرة كانت كالمقدمة لها ، وهو راي
استحسنه ابن حجر (13) .

ثم انهى افتتاحه بالكلام عن الاخلاص والمخلصين ، داعيا ومصليا على
النبي وجميع اخوانه ، من النبيين والمرسلين ، واصحابه والتابعين ، ومن
تبعه باحسان الى يوم الدين ، وكان الفراغ من هذا الافتتاح ضحوة يوم
الخميس مفتتح ذي الحجة الحرام عام 1252 هـ .

(13) المرجع السابق : ص 65 .

2) افتتاحية الشيخ حمدون بلحاج (14) :

وثاني هذه الافتتاحيات التي عثرنا عليها وهي مخطوطة أيضا ،
افتتاح الصحيح لابي عبد الله محمد بن ابي الفيض حمدون بلحاج .

بدا صاحب الافتتاح الكلام في الموضوع بدون مقدمة أو مدخل ،
حيث ذكر سبب افتتاح البخاري الصحيح بالبسملة ، لما نقل من الاجماع
على ان الله ابتدا بها كل كتاب أنزله ، ولانها من خصائص الامة المحمدية ،
مستدلا بالحديث: «كل أمر ذي بال لا يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم فهو ابر»
ولما كان تأليف هذا الكتاب أي الصحيح مهما ، بدا بالبسملة ، ثم عند
خصائصها ومزاياها ، باعتبارها امانا ودواء وكلمة تقوى .

وتكلم عن الاسناد ومركزه في الدين ، واقوال المحدثين والسلف فيه ،
وكونه من خصائص المسلمين ، متحدثا عن رواية ابن سعادة ذاكرا انها هي
المفضلة عند المغاربة على الروايات التي عند ابن حجر ، معرضا برأي
التاجموني فيها ، ثم عرف بصاحبها وبكيفية اخذه وملازمته لصهره ابي
علي الصديقي ، وانتساخه لصحيح البخاري ومسلم وسماعهما عليه اكثر من
ستين مرة .

وتحدث عن فضائل العلم وفضل العلماء ، واورد الايات والاحاديث
بالموضوع ، ذاكرا الطرق الموصلة الى العلوم الدينية ، ثم روى حديث
المقربين الى النبي صلى الله عليه وسلم الذين هم اكثر صلاة عليه ، وفي
مقدمتهم العلماء ، وذكر سنده الى صحيح البخاري عن طريق والده ،
فشيخه الى الامام البخاري رضي الله عنه ، مع ترجمة رجال سنده ترجمة
مطولة استغرقت حوالي ثلث الافتتاحية (15) .

وانتقل الى ترجمة الامام البخاري صاحب الصحيح ، والتعريف به
وبحياته ونشأته ، وقصص حفظه ونبوغه ورحلاته للحج والرواية ، وذكر
قصته مع اصحاب الحديث ببغداد ، واقوال العلماء وثناءهم على علمه

(14) عن مصورة مكتبي مأخوذة من مخطوط بالخزانة الملكية .

(15) مسن : ص 101 السى ص 114 .

وحفظه ، وتكلم عن فتنة خلق القرآن وما أصاب البخاري منها ،
والوحشة التي وقعت بينه وبين الذهلي ، ثم تحدث عن صفات البخاري
كالكرم والاحسان الى الناس ، وزهده في الدنيا وعن عبادته ومدأومته على
تلاوة القرآن الى أن توفي رحمه الله ، وذكر ثناء العلماء والمحدثين عليه
وفي مقدمتهم الامام مسلم ، منتهيا الى الكلام عن اول المؤلفين في
الحديث قبل الامام البخاري الذي يعتبر اول من ألف في الصحيح .

كما ذكر الباعث على تأليف كتاب الجامع وكيف ألف باختصار ،
منهيا افتتاحه بالكلام على فضل قراءته نقلا عن ابن أبي حمزة ، ذاكرا ما قيل في
تفضيله على صحيح مسلم ، مستشهدا بقول صاحب اللفية في ذلك .

وهكذا نرى ان هذه الافتتاحية لم تتناول حديث الاعمال ، لا من حيث
المتن ، ولا من حيث السند ، وانما اكتفت بالحديث على الافتتاح بالبسمة ،
وما قيل فيها ، وفضل العلم والعلماء ، وذكر سند صاحب الافتتاح الى
البخاري ، والتعريف برجال سنده ، ثم ترجمته الامام البخاري ، وسبب
تأليفه جامعه الصحيح ، وفضل قراءته ، وتفضيله على صحيح مسلم .

(3) افتتاحية الشيخ فتح الله بناني :

تميز هذه الافتتاحية عن سابقتها بكونها مطبوعة في كتاب مستقل
يحمل الاسم الذي وضعه لها صاحبها ومنشئها الشيخ فتح الله بن أبي بكر
بناني ، وهو « رد القاري بمقدمة افتتاح صحيح الامام البخاري » وقد
عرفها بقوله في مفتتح كتابه : « هذه رسالة مفيدة جلية ، اشتملت على
بعض الكلام على مبادئ علم الحديث ، وبعض فضائله وفضائل المحدثين ،
وعلى ترجمة سيدنا الامام البخاري وبعض أسانيدنا للصحيح رضي الله عنه ،
كنت جمعتها قبل ، عند افتتاحنا الصحيح المذكور بزاويتنا الفتحية
المراكشية عمرها الله بالنور وأهله ، وأمنها وأهلها وكل من آوى اليها
وزارها ، بكمال الصدق ووفاء من كل سوء ... الخ » (16) .

بدأ الشيخ افتتاحيته بالكلام على الحديث وتعريفه ، وموضوعه
ونسبته وفضله وحكمه ، منبهها الى ان أولى ما تصرف له النفوس هو

(16) رد القاري بمقدمة افتتاح صحيح البخاري : ص 1 و 2 .

الاشتغال بالعلوم الدينية المتلقاة من الحضرة النبوية ، والتي مدارها على الكتاب والسنة .

ثم تحدث على العلم الشرعي واقسامه الثلاثة ، وعن تعلم الحديث وفضل المحدثين ، كما تحدث عن بداية التدوين ، وعن اول من امر بكتابة الحديث ، وعن اول من جمعه ، وان اول من صنف في الصحيح هو الامام البخاري مخصصا له حيزا كبيرا من افتتاحيته لترجمة حياته ، متكلما عن ولادته ونشأته ورحلاته العلمية ، وذكرته ونبوغه وأخلاقه والثناء عليه ، متحدثا عن فضل قراءة البخاري ، ناقلا كلام الامام ابن ابي جمره في الموضوع .

ثم اخذ في الكلام على كتابه الصحيح ، كيف ألفه ، وطريقة تأليفه ، متحدثا عن أبوابه وكتبه ، وعدد احاديثه وتعليقه ومتابعاته ، وذكر اسانيده الى الجامع الصحيح من طريق المغاربة ، ومن طريق المشارقة ، وسندا عاليا من طريق الجان ، وآخر من طريق الشاميين ، وعقب على سنده من طريق الجان وثبوت صحة القاضي شمهروش للنبي عليه الصلاة والسلام ، وكلام المحدثين في الموضوع ناقلا عجيبة للشيخ احمد دحلان في تأييد السند المذكور (17) ثم ناقش تلمذة السيوطي لابن حجر واخذه عنه ، ذاكرا رأي العلماء في ذلك (18) ما بين مثبت ومعترض ، موردا رأي العلماء المغاربة والمشارقة في الموضوع ، كما اورد قصيدة الامام ابي القاسم ابن عساكر الدمشقي الشافعي في علم الحديث .

وانهى افتتاحيته باجازة عامة بصحيح البخاري ، وسائر مروياته ، لكل محب ومريد وسالك ، فيه اهلية للرواية والمروية ، داعيا ومصليا على النبي صلى الله عليه وسلم ، مسجلا انه اكمل تخريجها من المبيضة بتاريخ 18 ذي القعدة الحرام عام ثلاثة واربعين وثلاثمائة والف (19) .

من هذه الدراسة نتبين ان هذه الافتتاحية ، تناولت في اولها ما تناولوه العلماء السابقون ، في بداية افتتاحياتهم ، من التحدث عن فضل

(17) المرجع السابق : ص 20 وما بعدها .

(18) المرجع السابق : ص 24 - 30 .

(19) المرجع السابق : ص 31 .

العلم وفضيلة المحدثين ، وترجمة حياة الامام البخاري والكلام على صحيحه ،
وكيفية تأليفه ، وذكر سند صاحب الافتتاحية الى الجامع الصحيح .

غير ان صاحب هذه الافتتاحية لم يكتف بسند واحد بل اورد فيها
اسانيده الاربعة الى الصحيح ، من طريق المفاربة ، والمشاركة ،
والشاميين والجبان .

وتميزت افتتاحيته ايضا بمناقشتين مهمتين : الاولى تتعلق بمناقشة
سنده الى البخاري عن طريق الجبان ، وعن حقيقة القاضي شمهروش ،
وصحبه للرسول عليه الصلاة والسلام ، مثبتا ذلك ومؤيدا له بفتوى
للشيخ دخلان .

والمناقشة الثانية تتعلق بتلمذة السيوطي واخذه عن الحافظ ابن
حجر ، في حين انه من الثابت ان الحافظ مات وسن السيوطي لا تتعدى
ثلاث سنوات ، موردا رأي العلماء بتفصيل واسهاب .

كما تميزت هذه الافتتاحية باجازة صاحبها بالجامع الصحيح
وبمروياته ، لكل المحبين والمريدين اجزة عامة .

(4) افتتاحية الشيخ المدني بن الحسين :

وقد سماها : « ثالث افتتاح لاصح الصحاح » وكانت في اول رجب
سنة 1343 هـ (20) وقد سبق هذه الافتتاحية افتتاحيتان : الاولى
بالمسجد السالحى في فاتح رمضان سنة 1341 هـ سماها :
« مقدمة الرغيل لجحفل محمد بن اسماعيل » وقد املى في هذا الافتتاح ،
ما يتعلق بالحديث واطواره وفائده ، لعظمة قدره وشرف مقداره ، كما
ذكر فيه سنده الى الجامع الصحيح ، وتفصيل حال رجاله ، وذكر تراجمهم
مما يناسب المقام .

والافتتاح الثانى وكان في اول شعبان سنة 1342 هـ سماه :
« الميدان الفسيح من بسملة الصحيح » املى في بدايته حياة الامام

(20) مصورة مكتبتنا من مخطوط ضمن مجموع بالخزانة الملكية عدد 1821 د .

البخاري وترجمته من ولادته الى وفاته ، وما ورد من ثناء الائمة عليه
وتعظيمه واكباره .

وذكر في ختامه وصية البخاري الرباعية ، مع شرح ما تضمنته من
الفوائد الغزيرة والفرائد الابداعية ، وذلك بغاية الاطناب وتعمام الاطالة
والاسهاب ، لاثيانه على غالب ما للحديث وطالبه من الآداب ، وما يلزم
للاثرى اقتفاء اثره والتمسك منه بالاذهاب (21) .

اما الافتتاح الثالث الذي نحن بصدد دراسته فقد سماه « ثالث
افتتاح لاصح اصحاح » وكان في اول رجب سنة 1343 الموافق 1973 .

وقد ابتداء بلفت النظر الى ما سبقه من افتتاحيات ، الاولى في
رمضان من سنة 1341 هـ بالمسجد السائي ، والثانية في فاتح شعبان من
السنة الموالية ، والثالثة في رجب 1343 هـ ، وكانت هذه الافتتاحيات
حلقات متصلة فيما بينها ، مكملة لبعضها ، حيث كانت الاولى مدخلا تكلم
فيها عن الحديث وادواره ورجاله وسنده انى الامام البخاري ، بينما تحدث
في الثانية عن ترجمة الامام البخاري بما يشفي ويرضي ، كما تحدث عن
وصيته الرباعية وشرح فوائدها الابداعية ، في حين خص الثالثة بالكلام
على المقصود ، حيث اشار الى سبب ابتداء البخاري بالبسملة ، وجعلها
تاجا لصحيحه ، جريا على عمل السلف وصنيعهم ، مكتفيا بالتلويح عن
التصريح بمضمون الصحيح ، تاركا التعريف بنفسه تواضعا منه ، مشيرا
الى الكتابة الموجودة على نسخ المغاربة بأنها ليست من كلام البخاري
جملة ، ولا توجد في نسخ المشاركة . ثم اتى بالشواهد على ابتداء اكثر
المصنفات بالبسملة ، واورد اشعارا مختلفة فيها ، وعلى ما ورد فيها من
الآيات والاحاديث ، وكلام العلماء ، مستشهدا بكلام ابن حجر بكون كتب
الرسول عليه افضل الصلاة والسلام بدئت كلها بالبسملة ، مختصرا في
الموضوع « رسالة الاقاويل المفصلة لبيان حديث الابتداء بالبسملة »
وعدد المواضع التي بدى فيها بالبسملة كاللوح المحفوظ ، والكتب
السماوية ، متحدثا عن البسملة وهل هي من الفاتحة ام لا ، واورد النصوص
على ذلك وراي المذاهب فيها ، من حيث أداء الغرض والنقل ، واختلافهم

(21) معجم المحدثين : ص 35 - والحافظ الوايع محمد المدني بن الحسين : ص 19 .

في ذلك ، وأورد نصوص كتب النبي عليه السلام الى قيصر ، والى كسرى وغيرهما ، وهي مفتحة كلها بالبسملة ، ثم أورد حديث كل امرء بال وتكلم عنه وعن روى صيغه وعن أقوال العلماء ، وأطال الكلام عن هذا الحديث متخلصا الى الحديث عن شروط العمل بالضعيف ، وأورد أربعة أسئلة حول البسملة ورد عليها ، كل ذلك من رسالة الاقاويل المفصلة ، ولما انتهى من اختصارها وأراد ما جاء فيها انى بتقريظ له عليها (22) أغلبه أشعار .

ثم رجع الى موضوع البسملة ، متحدثا عما ورد في فضلها العظيم من احاديث واقوال ، وذكر المواضع التي شرع فيها ذكر البسملة ، كالوضوء والغسل والاكل والشرب والزكاة وغيرها كما جاء منظوما في الابيات التالية :

ومثله تسمية وشرعت	في غسل وتيمم كما ثبتت
اكل وشرب وذكاة وركوب	لحيوان او سفينة تجوب
في دخول منزل وضده	كمسجد ولبس ثوب نزعته
اطفاء مصباح وغلق باب	واوطء عند الاخذ بالاسباب
وفي صعود من خطيب منبرا	تغميد ميت لحده لا اكثرا (23)

كما ذكر ما ورد في الاثر في تفسير البسملة ، مسترسلا في الكلام عن الرحمة وما جاء فيها من قول وتفسير ، متخلصا الى ما في الافتتاح بالبسملة من البشارة الى ان المطلوب من العبد اذا اراد ان يحاول امرا من الامور ، اتى بها وتوج عمله بالاستفتاح بها ، مستحضرا عجزه وضعفه ، مستهدفا تسهيل كل عسير ، فيتم توجهه الى الله تعالى ، وانحياشه بالقلب اليه ، فان ذلك اقرب الى النجاح (24) .

مختتما بقصيدة للشيخ الطيب بنكيران ، المع فيها لمعان اشتقاق اسم الجلالة ، ودعاء بالقبول والثواب ، ذاكرا تاريخ كتابة هذه الافتتاحية وهو اول رجب سنة 1343 هـ .

(22) ثالث افتتاح لاصح الصحاح : ص 188 .

(33) المصدر السابق : ص 194 - 195 .

(24) المصدر السابق : ص 205 - 206 .

ويلاحظ أن صاحب هذه الافتتاحية ، تأثر فيها كثيرا بما ورد في افتتاحية الشيخ عبد القادر الكوهن ، واستغرق الجزء الأكبر منها ، تلخيص « رسالة الاقاول المفصلة لبيان حديث الابتداء بالبسملة » ، كما أنه عني فيها بالحديث على البسملة والباعث للبخاري على تنويع صحيحه بها دون الحمدلة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، ذاكرا كل ما يتعلق بموضوع البسملة ، من جميع الوجوه ، دون أن يتناول متن حديث الاعمال أو سنده ، مما يجعل هذه الافتتاحية قريبة في موضوعها من افتتاح الشيخ حمدون بلحاج ، علما بأن صاحبها جعلها تمة للافتتاحيتين السابقتين ، مكملة لهما كما ذكر ذلك صدر افتتاحيته (25) .

ختمات البخاري :

مدخل :

أن الختمات أو الختم من العادات المحمودة ، والسنن الكريمة المعمودة التي سجلها تاريخ الفكر الاسلامي ، وعرفت مراكز الثقافة بمناسبة انتهاء العالم أو الشيخ من تدريس فن من الفنون ، حيث يعقد مجلس حافل يسمى « بيوم الختمة » يكلل به مجالس الشيخ في الفن الذي يدرسه من نحو أو فقه أو تفسير أو حديث ، ويختتم فيه الكتاب الذي درسه لطلبته وتلاميذه ، بعد أن يستعد لختمته ويجهده في اختيار موضوعه ، مركزا على علومه ومعارفه ، مفرقا كامل جهده وطاقته ، ليكون مبرزاً فيه ، بسبب حضور علماء البلد وشيوخها معه في ختمته ، مما يدفعه لظهور عبقريته ومقدرته العلمية ، وخاصة في موضوع الختم أو الفن المختوم .

وهذا ما يجعل الختمات بما تمتاز به من تبريز العالم أو الشيخ في فنه ، وبما يحاط به مجلس الختم من أهمية وتقدير بحضور العلماء والكبار الى جانب الطلبة ، وقد يحضره في أحيان كثيرة الملوك والأمراء والكبار ، كما حدث في المغرب مرارا ، بالإضافة الى أن العادة جرت أنه قلما يتصدى للختم إلا المبرزون والنبغاء وكبار العلماء ، كل ذلك يجعل الختمة

(25) انظر الصفحة الاولى من ثالث افتاح لاصح الصحاح .

بمثابة اطروحة او عرض يقدمه الشيخ امام العلماء والشيوخ من اقرانه ومنافسيه ، وربما الامراء والملوك والخاص والعام ، بما تمتاز به من املاءت ، واجتهادات ، وعروض شيقة ، في الفن المختوم .

ومن ذلك نجد أن الشيخ الحافظ ابا العباس احمد بن علي الزموري ، عندما انتهى من دروسه في تفسير الامام الرازي ، عقد مجلسا حافلا للختم ، ووجهت رقاع الدلووة الى عدد من كبار قادة البلاد ، وفي مقدمتهم الامير الشيخ ولي عهد السلطان المنصور السعدي ، وكان من بين من حضر يوم الختم الى جانبه عدد كبير من شيوخ العلماء وكبارهم ، كالامام يحيى السراج ، والقاضي الحميدي ، وغيرهما .

وقد كان موضوع الختم الذي اختاره الشيخ ، تفسير الآية الكريمة « واحل الله البيع وحرم الربا » حيث ذكر في مجلسه ثلاثة وعشرين تاويلا في تفسيرها (26) .

وعندما ينتهي الشيخ من ختمه يقوم الشعراء بالقاء قصائدهم ، تمجيذا للشيخ ، وثناء على عمله ، وذكر صفاته وتبريزه في الفن المختوم ، كما يحمل عند نهاية المجلس على الاعناق والكواهل من طرف طلبته ومحبيه الى بيته ، في مهرجان واكبار ، حيث يحتفل به رجال المدينة والعلماء ، ويقدم الحليب والتمر ، وتقام المآدب والاكرام ، وقد تقدم الى الشيخ بعض الهدايا والصلات من طرف الملوك والامراء (27) .

اما مناسبة الختم فتتعدد حسب الظروف ، فاذا كان الغالب انها تكون بمناسبة انتهاء العالم دراسة فن من الفنون او كتاب من الكتب ، كما هو الشائع عند الانتهاء من دراسة الموطأ او الكتب الستة او الاجرومية او الالفية وغيرها - كما سنرى فيما بعد - فان الختم ايضا يكون في مناسبات اخرى ، عندما يتهيأ لجيش للخروج للجهاد وهو ختم القراءة ، كما حصل عندما كان يستعد الجيش المغربي بقيادة الملك السعدي للخروج الى جهاد البرتغال وقاتلهم في معركة وادي المخازن قبل اربعة قرون ، اذ ختمت

(26) جامع القرويين 2 / 431 - الدكتور عبد الهادي التازي .

(27) الاتحاف ج 2 - عبد الرحمن بن زيدان .

سلك القراءان مائة ختمة ، وكذا ختم صحيح الامام البخاري ، كما نص على ذلك المؤرخان اليفرني ، وصاحب الاستقصا وغيرهما (28) .

كما كان الختم يقع بمناسبة تشييد قصر ملكي ، كما حصل ايام السلطان الحسن الاول ، عندما امر بأن يلدن قصر الرباط بمجلس ختم صحيح الامام البخاري (29) .

هذا واذا كان المشهور المعروف في المغرب ، ان اكثر الختمات كانت تتعلق بصحيح البخاري ، لشدة اهتمام المغاربة وعنايتهم بالصحيح خاصة، فان الختمات لم تكن مقصورة على علم بعينه ، او فن خاص ، بل كانت تشمل اغلب العلوم والفنون ، فقد كانت هذه العادة جارية معروفة في المغرب ، اذ يعقد العلماء والدارسون مجالس للختم ، اثر انتهائهم من تدريس مختلف العلوم .

ذلك اننا نجد ختمات كثيرة ، في الحديث، والنحو، والفقه ، والتفسير، وغيرها من العلوم والفنون ، كختمه كتاب الاربعين النووية للشيخ عبد الحي الكتاني ، وختمته لجامع الترمذي بالقرويين املاها سنة 1328هـ (30) وختمه الشيخ المكيدي لمختصر خليل بفاس (31) وختم السيدة زوج الشيخ المختار الكنتي للمختصر الخليلي ، اثر الانتهاء من تدريسه للنساء في اليوم الذي ختمه زوجها بجهة أخرى (32) وختمه سيدي محمد بن جعفر الكتاني لصحيح مسلم ، وختمه للموطا ايضا (33) وختمه « الاجرومية » للشيخ عبد القادر بن سودة المسماة : « فتح القيوم في ختمة مقدمة ابن جروم » وهي مطبوعة (34) وختم « المرشد المعين » لعبد الواحد بن عاشر (35) وختمه الاجرومية لسيدي احمد بن جعفر الكتاني المسماة :

-
- (28) نزهة الحادي : ص 65 .
(29) المغرب في عهد الدولة السعيدية : ص 105 .
مدرسة الامام البخاري في افرب للدكتور يوسف الكتاني 641/2 .
(30) فهرس الفهارس 1 / 420 .
(31) النبوغ 1 / 281 و 282 .
(32) معجم المعدين : ص 30 /
(33) الموسوعة المغربية ع 2 ص 13 .
(34) توجد بالخزانة العامة تحت رقم 1820 د .
(35) الموسوعة المغربية ع 1 ص 6 .

« النفحات الوردية الندية لمريد ختم المقدمة الاجرومية » (36). وختمته
 الالفية لخليل بن صالح الاخالدي التلمساني المطبوعة بفاس (37) وختمته على
 الرسالة لابن مغيرة احمد المكناسي ارباطي (38) وختمته للشمال لابن
 عزوز محمد المفضل بن الهلادي بن احمد (39) وختم الموطأ للشيخ
 البطاوري (40) وخاتمة الفيروزبادي في الاحاديث المشهورة (41) وختم
 « المواهب اللدنية » للشيخ عبد الكبير الكتاني ، وختم مسند ابي داود
 المسمى : « تحفة الودود في ختم مسند ابي داود » للشيخ محمد مريسي
 الزبيدي (42) .

ختمات صحيح البخاري :

هذا فن من فنون الحديث ولون طريف من الوان التاليف فيه ، يكاد
 يتميز به المحدثون المغاربة على الخصوص ، فاذا كانت الختمات عرفت
 في العلم الاسلامي كله بالنسبة لسائر العلوم الاخرى ، فان ختمات
 البخاري لم تشتهر كما اشتهرت بالمغرب ، كمظهر فيد ومتميز ، يدل على
 مدى العناية الفائقة والاهمية الكبيرة التي اولاهها المغاربة لصحيح الامام
 البخاري .

هذا ولا يعرف للختمات تاريخ معين ، لانها فن من فنون الحديث لم
 يؤلف فيه ولم يؤرخ له ، خاصة وان اكثر الختمات لم تكن مكتوبة ولا
 مدونة ، وانما كانت تعقد مجلس الختم عندما ينهي الشيخ دراسة الصحيح ،
 ويلقي ختمته ويبرز فيها ويحتفل بها ، ولكن احدا لا يسجل شيئا عنها ،
 خاصة وان وسائل الاعلام ووسائل التسجيل كانت قليلة ، وذلك ما يقف
 في وجه الدارس والمؤرخ عندما يبحث عن اقدم الختمات ، او عن اول
 ختمه للبخاري ليتمكن التاريخ لهذا الفن تاريخا علميا ، وهو ما احاول في

-
- (36) الموسوعة المغربية ع 2 ص 101 .
 (37) الموسوعة المغربية ع 2 ص 83 .
 (38) الموسوعة المغربية ع 2 ص 6 .
 (39) معجم المحدثين : ص 37 .
 (40) فهرس الفهارس 2 / 270 .
 (41) فهرس الفهارس 2 / 141 .
 (42) فهرس الفهارس 1 / 408 - وانظر تفصيل الموضوع بكتابنا « مدرسة الامام البخاري
 في المغرب 633/2 - 635 .

هذا البحث الوصول اليه ، اذ لم يسبقني احد - فيما أعلم - للتعريف
بالختمات عامة وختمات البخاري خاصة .

كذلك لا يعرف اول من بدأ هذا اللون من الحديث ، حتى يمكن ذكره
في صف الرواد من اصحاب الختمات ، ولذلك يعود الاعتبار والتقدير الى
اول ختمة موجودة لدينا ، حسب حياة صاحبها وتاريخ القائها وتحريرها ،
في انتظار الكشف عن ختمات أخرى فيما بعد بحول الله ، وهذا ما يجعلنا
نحجم عن الجزم بأحكام قاطعة في الموضوع ، مما يجعل الباب مفتوحا امام
الاجيال المقبلة من الباحثين .

ان ختمات البخاري لم تكن مشهورة لدى المشاركة ، ولم تكن سنة
مألوفة كما هو الشأن عندنا بالمغرب ، وخاصة بالنسبة للجامع الصحيح .
حيث جرت العادة الحميدة ان يعقد الشيوخ والمحدثون مجالس ختمية ،
عند الانتهاء من سرد الصحيح او تدريسه واقرائه وشرحه ، يكون
موضوع المجلس شرح آخر حديث من احاديث الصحيح ، يقدم لموضوعه
بمدخل يذكر فيه اهمية العلوم الشرعية وفي مقدمتها الكتاب والسنة ، وقد
يؤرخ لتدوينها ، ثم يتحدث عن صاحب الصحيح ترجمته وحياته ، ويعرف
بالجامع الصحيح وكيفية تأليفه ، ويتحدث عن مناسبة الحديث من الجامع ،
وعن سنده وامتته شرحا مستفيضا ، ثم يتخلص الى ذكر مروياته وسنده
الفريد او المتعدد للجامع الصحيح ، وقد يختم المجلس بنوادر وأدعية
واشعار .

ويشبه صنيع المغاربة في مجالس الختمات ، بمجالس الاملاء
الحديثية التي عرفها الشرق ، وبز فيها المحدثون ، وعقدوا لها ابوابا في
كتب المصطلح وادرجوه في آداب المحدث ، كما هو الشأن في تدريب
الراوي للسيوطي .

غير ان المشاركة لم يكونوا يتقيدون في مجالس الاملاء بكتاب خاص ،
كما هو شأن المغاربة في ختمات البخاري ، اذ يعقد المحدث مجلسا يعلي
فيه بعض مروياته من حفظه ، ثم يختم المجلس بحكايات واشعار ونوادر
ونكت تناسب المقام ، ومن اشهر اصحاب مجالس الاملاء عند المشاركة

نذكر الحافظ ابن حجر (43) الذي أملى أكثر من ألف مجلس ، وقبله شيخه الحافظ العراقي ت 762 هـ الذي أملى أكثر من 4000 مجلس ، وزيّن الدين بن عبد الرحيم الحسني العراقي المصري (44) ، وبعده ولي الدين أبو الفضل أحمد بن عبد الرحيم العراقي المتوفى سنة 828 هـ الذي أملى أكثر من ستمائة مجلس (45) ، والحافظ السيوطي أبو الفضل عبد الرحمان ابن أبي بكر السيوطي ت 919 هـ الذي عقد أكثر من مائة مجلس (46) ، ثم الحافظ شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمان السخاوي ت 902 هـ الذي بلغت مجالسه أكثر من ستمائة مجلس ، كما ذكر هو نفسه (47) والحافظ ابن الصلاح الذي سار على سنن شيوخه في ذلك .

وقد جمعت أمالي المحدثين في كتب عرفت « بكتب الأمالي والاملاء » إذ كان من وظائف العلماء قديما خصوصا الحفاظ أهل الحديث أن يعقدوا في يوم من أيام الأسبوع يوم الثلاثاء أو يوم الجمعة ، وهو أن يكون في المسجد لشرفهما ، وطريقهم فيه أن يكتب المستمل في أول القائمة :

هذا مجلس أملاء شيخنا فلان بجامع كذا في يوم كذا ، يذكر التاريخ ثم يورد المملى بأسايدته أحاديث وأثارا ، ثم يفسر غريبها ، ويورد من الفوائد المتعلقة بها بأسناد أو بدونه ما يختاره ويتيسر له ، وقد كن هذا في الصدر الأول فاشيا كثيرا ، ثم ماتت الحفاظ وقل الأملاء ، وقد شرع الحافظ السيوطي في الأملاء بمصر سنة اثنتين وسبعين وثمانمائة ، وجدده بعد انقطاعه عشرين سنة من سنة مات الحافظ ابن حجر على ما قاله في المزهر وكتبه كثيرة (48) .

وأول ما نعرف من الختمات ما جاء في « فتح الباري » لابن حجر ، أنه ختم البخاري واحتفل بذلك فيكون أقدم من نعلم - إلى الآن - ممن ختم البخاري هو الحافظ ابن حجر المتوفى سنة 752 هـ ولا نعرف أن ختمته هذه دونت وكتبت .

-
- (43) الدرد في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر للسخاوي 2 / 336 .
(44) فهرس الفهارس 2 / 436 نقلا عن تدريب الراوي وفتح المغيث .
(45) فهرس الفهارس 2 / 436 .
(46) التدريب : ص 176 - فهرس الفهارس 2 / 352 .
(47) فهرس الفهارس 2 / 335 - 373 .
(48) الرسالة المستطرفة : ص 159 .

غير أن أول ختمة مدونة ومطبوعة نعرفها وتوجد بين أيدينا ، هي ختمة الامام القسطلاني شارح البخاري والمسماة « تحفة السامع والقاريء » بختم صحيح البخاري « ، عثرت عليها مخطوطة بالخزانة الملكية تحت رقم 1173 (49) .

كما نجد في ترجمة الحافظ ابي الخير السخاوي ان له عدة ختمات ، احداها في صحيح البخاري سماها : « عمدة القاريء » ، والسامع في ختم الصحيح الجامع « (50) ، وله غيرها حول صحيح مسلم والشفاء للقاضي عيساض (51) .

وقد عرف نوعان من الختم :

ختم القراءة ، ويقصد به ختم سرده واسماعه ، وهذا كثير يكاد لا يخلو منه مسجد او مركز ثقافي ، حيث يتعبد الناس ، بسماع الصحيح واسماعه دائما ، وخاصة في الاشهر الثلاثة رجب وشعبان ورمضان من كل عام ، وكما هو جار الى الآن بالضريح الادريس بزرهون ، منذ سن قراءته القاضي محمد ادريس العلوي ، وما زالت تختتم قراءته في محفل كبير عصر السادس والعشرين من رمضان من كل سنة ، بمحضر العلماء وممثلي السلطة وعامة الناس ، وتنقل الاذاعة حفل اختتم في كل سنة ، وقد دأبت على مشاركة العلماء في هذا المجلس منذ رجعت من الشرق منذ اكثر من عشر سنوات وما زلت الى الآن .

ونذكر من هذا النوع وهو كثير ، بعض العلماء الذين اشتهروا بقراءة الصحيح والمداومة على اسماعه واقرائه : مثل الشيخ جعفر الكتاني الذي ختمه ما بين سماع واسماع بازواية الكتانية بفاس اكثر من عشرين مرة (52) ، والشيخ عبد الكبير الكتاني الذي ذكر ولده الشيخ عبد الحي الكتاني انه ختمه خمسين مرة ما بين سماع واسماع واقرأه ، وما ذكره ابن الابار في تكملة من ان ابن عطية ختم البخاري وحده سبعمائة مرة .

(49) وتوجد بمكتبي مصورة عنها ، منها نقلت هذه المعلومات .

(50) فهرس الفهارس 2 / 335 .

(51) المصدر السابق 2 / 336 .

(52) المصدر السابق 1 / 132 .

والنوع الثاني ختم الأقرء : وهو عبارة عن المجلس الحافل الذي يعقده العالم أو الشيخ ، بمناسبة انتهاء دراسته مع طلبته ، واقرائه للجامع الصحيح ، قراءة استيعاب وتمحيص ودراية ، ولذلك يتهاى المجلس الختم ، ويجتهد في الاعداد له ، لما يحاط به من هالة ، ولما يحضره من علماء وشيوخ ، فيكون مناسبة لتبريز المحدث ، وإظهار علمه وتفنه وإطلاعه ، وهذا النوع الثاني هو المقصود بالختمات من بحثنا ، ومثل هذه الختمات العلمية هي التي كتبت ودونت ، وبقيت علامة واضحة في تاريخ الفكر المغربي ، وشاهداً ودليلاً قوياً على مدى عناية المغاربة وتفانيهم في الاهتمام بالجامع الصحيح .

ونجد من عيون هذه الختمات العلمية المدونة ، أقدمها وأرفعها ختمه الشيخ عبد القادر الكوهن في القرن قبل الماضي ، وسنقوم بتقديم دراسة موجزة عنها كنموذج مغربي لختمات البخاري (53) ، وختمه الشيخ محمد ابن حمدون بلعاج ، وختمه أحمد بن الطالب بن سودة ، وختمه الشيخ جعفر بن إدريس الكتاني ، وختمه الشيخ العربي بن السائح ، وختمات تلميذه أحمد بن موسى السلاوي ، وختمه الشيخ محمد بن جعفر الكتاني وغيرهما .

على ان اروع ختمات البخاري وارفعها نفسا واشهرها ذكرا ، هي ختمة جدنا الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني المطبوعة بفاس (54) والتي املأها بجامع القرويين من الفلس الى اللزوال ، في محفل مشهود ضاقت به رحاب القرويين ، وتحدث عنها الخاص والعام ، والتي اظهرت مكانته العلمية ومعرفته الواسعة بالحديث وعلومه ، والسنة وفنونها .

مناسبات الختم :

إذا كانت الختمات العلمية لصحيح البخاري هي المقصود بالذات ، وهي اللون المسجل والمدون من انواع الختمات ، فان مناسبات الختم كثيرة ومتعددة نذكر منها :

(53) توجد مصورة عنها بمكتبتي من الاصل المحفوظ بالخزانة الملكية .

(54) جميع هذه الختمات توجد نسخ منها اما اصلية او مصورة بمكتبتي .

الختم الذي يحصل بمناسبة خروج الجيش للجهاد وحرب العدو ، كما حصل عندما كان الجيش المغربي يستعد بمراكش للخروج لمقابلة البرتغال في معركة وادي المخازن بقيادة السلطان السعدي ، وكما سجل المؤرخون ذلك وأثبتوه .

فنعندما عقد المنصور السعدي لأراية للجيش في طريقه الى وادي المخازن وسط جامع المنصور بمراكش ، ختم عليها اهل الله حملة القرءان مائة ختمة ، وصحيح البخاري ، وصحبوا ذلك بالتهليل والتكبير والصلاة والسلام على البشير . انذير والدعاء بالنصر والتمكين (55) .

كما كان يختم صحيح البخاري ، بمناسبة تدشين القصور والمساجد والمدارس ، فقد اقام السلطان الحسن الاول عندما تم بناء قصره بالرباط ، حفلا تدشينيا عقد في القصر نفسه ، وختم فيه الصحيح ختمة علمية ، حضرها الامراء ورجال الدولة وكبار الشيوخ والعلماء (56) .

وعادة الختم هذه دأب عليها سلاطيننا وملوكنا منذ عرف المغرب الجامع الصحيح ، وخاصة على عهد الدولة السعدية ، في ايام المنصور السعدي ، الذي كانت سيرته في شهر رمضان المواظبة على سماع الصحيح وحضور مجالس اقراءه بين يديه ، وعقد مجلس حافل لختمه ، وقد تحدث عن هذا المجلس صاحب « الاستقصا » بقوله : (57)

« وهكذا كانت سيرته في شهر رمضان عند ختم صحيح البخاري ، وذلك انه كان اذا دخل رمضان ، سرد القاضي وأعيان الفقهاء كل يوم سفرا من نسخة البخاري ، وهي عندهم مجزأة على خمسة وثلاثين سفرا ، في كل يوم سفر الا يوم العبد وتاليه ، فاذا كان يوم سابع العيد ختم فيه صحيح البخاري وتهايا له السلطان احسن تهية ، وكانت العادة الجارية عندهم في ذلك ، ان القاضي يتولى السرد بنفسه فيسرد نحو الورقتين

(55) نزهة الحادي لليفنسي : ص 65 .

المغرب في عهد الدولة السعدية : ص 105 .

مدرسة الامام البخاري في المغرب 2 / 609 .

(56) انظر تفصيل ذلك في كتابنا مدرسة الامام البخاري في المغرب 2 / 640 - 644 .

(57) الاستقصا 5 / 153 - 154 .

من اول السفر ويتفاوض مع الحاضرين في المسائل ، ويلقى من ظهر له بحث او توجيه ما ظهر له ، ولا يزالون في المذاكرة ، فاذا تعالى النهار حتم المجلس وذهب القاضي بالسفر فيكملة سردا في بيته ، ومن الغد يبتدىء سفرا آخر ، هكذا والسلطان في جميع ذلك جالس قريب من حاشية الحلقة قد عين لجلوسه موضع .

هذا وقد اكتسى حفل ختم صحيح البخاري بزاوية الدلائيين طابع الموسم ، حيث تشد اليه الرحال من كل مكان ، ويطعم فيه الطعام على طريقة الدلاء الحاتمية ، ويلقى الشيخ محمد بن ابي بكر الدلائي درسا في نصف يوم كامل ، يشهده علماء من فاس ومراكش وغيرهما ، ويتلوه انشاد القصائد في مدح البخاري وكتابه ، والاشادة بشيخ الدلاء وسعة علمه ، ولم يكن الشيخ محمد بن ناصر الدرعي يتخلف في رمضان عن قراءة صحيح البخاري وختمه بزاوية « تامكروت » في نهاية المعهد السعدي (58) .

كما كان السلطان محمد الخامس كثيرا ما يعقد مجالس لختم كتب الحديث وخاصة الجامع الصحيح ، الذي يبتدىء قراءته بمحضره ، خلال ثلاثة اشهر من كل سنة ، ابتداء من رجب الى رمضان الذي يعقد فيه مجلس الختم بحضور علماء المملكة وكبارها واعيانها (59) .

وما زالت العناية بالصحيح قائمة ومجالسه دائمة مستمرة ، فقد داوم الملك الحسن الثاني على مجالس الحديث وخاصة في رمضان ، كما جرت العادة على اختتام تلك المجالس بختم الصحيح ، بقراءة آخر احاديث الصحيح سندا ومتنا مع دعوات وابتهالات ، وقد داوم على القيام بذلك الى الان استاذنا الشيخ الرحالي الفاروق حفظه الله .

وما زالت مجالس البخاري قائمة بمولاي ادريس زرهون ، حيث تستمر قراءته طوال الاشهر الثلاثة رجب وشعبان ورمضان ، صباح كل يوم ، ويختتم عصر اليوم السادس والعشرين من رمضان ، في محفل كبير ومشهد عظيم ، يحضره العلماء والشرفاء ورجال السلطة وجمهور كبير من

(58) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين : 1 / 115 .

(59) جامع القرويين 2 / 467 .

انحاء المغرب . اذ يقوم جماعة من العلماء باسماع الاحاديث من الجامع الصحيح قدر الساعة من الزمان ، ثم يختم امام الضريح الادريسي عادة بقراءة الحديث الاخير من الصحيح ودعوات وابتهالات .

وقد كان لي شرف ختم الجامع الصحيح بالقبة الحسنية بالضريح الادريسي الاكبر ، في ليلة القدر من سنة 1396 هـ - 1976 م ، حيث املت ختمة علمية في مشهد عظيم ، تناولت فيها الكلام على الحديث الاخير من البخاري ، مترجما لرجال سنده ، وشارحا لمتنه ، وقد قامت الاذاعة بنقل الختمة المذكورة مباشرة في حينها ، وبذلك اكون قد قساهمت في احياء هذه السنة الحميدة والعادة الكريمة .

كذلك ما زال البخاري يقرأ ويختم الى الآن في الزوايا الناصرية « بتامكروت » حيث يقرأ في نسخة ثلاثينية ، منها يقرأ جزء كل يوم ، ثم يقع ختمه في آخر شهر رمضان في حفل مشهود ، كما يقرأ ويختم في زوايانا الكتانية الشهيرة يوم الموسم من كل عام .

وما زال اهل زاوية ابن السبع يداومون على قراءة واقراء صحيح البخاري وختمه وخاصة في شهر رمضان .

ونذكر من المدن التي تحافظ على سنة اسماع البخاري وقراءته مدينة مكناس ، حيث تفتح قراءة البخاري في عدة اماكن في شهر رمضان ، سواء بالمسجد الاعظم الذي تبتدىء قراءته في مستهل رمضان ، ويختم في مشهد كبير بعد زوال السادس والعشرين من رمضان ، كما يقرأ في نفس الشهر وب نفس الاهتمام ، بالزاوية الكتانية ، وبالزاوية العلمية ، والزاوية الكتنية وغيرها (60) .

انعام وهدايا بمناسبة الختم :

اشرنا فيما سبق الى انه يحتفي بالخاتم عند نهاية ختمته ، حيث تلقى في المجلس قصيدة او قصائد للتنويه به وبالفن المختوم ، كما

(60) العز والصولية 1 / 177 - 178 .
مدرسة الامام البخاري في المغرب 644/2 .

يحتفى به حيث يحمل على الكواهل والاكتاف في موكب ضخّم الى داره ،
وتقدم الاطعمة الى المحتفلين ، وقد تقدم اليه بعض الهدايا والصلوات .

من ذلك ما نجده مسجلا في فهرس اللوائح ، من انه كانت تمنح
صلوات لاصحاب الختمات تكريما لهم وتشجيعا ، اذ نجد انه صدر الامر
بتنفيذ صلة بمناسبة ختم الصحيحين (61) .

كما نجد امرا آخر بتنفيذ صلة بمناسبة ختم صحيح البخاري ، (62)
وصدر ايضا انعام بمناسبة ختم صحيح البخاري (63) ، وتنفيذ صلة
بمناسبة ختم صحيح البخاري ايضا (64) .

دعوات الختم :

لقد جرت العادة ان ينهي الخاتم مجلس الختم ، بدعوات وابتهالات
مشهورة ، وصلوات على النبي الكريم ، مستمدة من الحديث الشريف ،
ومن آثار العلماء والصالحين ، وقد يكون الاختتام بقصيدة شعرية في
الكمالات المحمدية ، كما فعل الشيخ محمد ابن عبد الكبير الكتاني عند
نهاية ختمته ، مع ملاحظة اختلاف اسلوب دعوات الختم حسب زمان الختم
ووقته ، وتبعاً لمشرب الخاتم ونفسه :

وقد تجمع لدينا من مجموع ختمات البخاري المفريية ، دعوات
وابتهالات وصلوات على الرسول الاعظم ، نذكر من احسن ما قيل منها
عند الختم :

الحمد لله ما وجد بآخر نسخة من صحيح البخاري بخط الشيخ
سيدي عبد القادر الفاسي ، ومن خطه ايضا يعنى ابا عمران بن سمادة
رضي الله عنه ، قرىء على الفقيه ابي الوليد سليمان بن خلف رضي الله

(61) فهرس اللوائح لجائزة الحسن الثاني للمخطوطات واللوائح ص 77 ص 34 .

(62) المصدر السابق ص 36 .

(63) المصدر السابق ص 37 .

(64) المصدر السابق ص 38 .

عنه ، والفقيه أبو علي رضي الله عنه يسمع ، قال ، قال أبو ذر سمعت أبا الهيثم يدعو بهذا الدعاء عند فراغه من قراءة كتاب البخاري :

الحمد لله حمد معترف بذنبه ومستأنس بربه ، جعل فاقته إليه واعتمد في العفو عليه . . . ذنوبه تقلقه ، روح قلبه بذكره ، وطاش عقله من جرمه ، لا يوجد في أحواله إلا قلقا وطائر القلب فرقا ، وخوفا من النار وفضيحة العار ، وغضب لملك الجبار ، إذا ميز الأخيار والأشرار ، وجيء بالجنة والنار ، وبذلت الأرض وأنشقت السماوات ، وتناثرت النجوم الزاهرات ، وانتظر المحشورون ماذا يكون في ذلك اليوم ، يوم وأي يوم ، يوم يفزع من هوله المحسنون ، ويفرق في بحاره المسيئون ، في يوم تلاحت أوجاله وترادفت أهواله ، ونادى المنادي باسمك تدعى إلى الحساب وإلى قراءة ما حصلته في ذلك الكتاب ، وتقام بين يديه عاصيا ، وتقدم إليه خاطيا ، فاما مغفور لك فصرت إلى الجنة مسرورا ، واما مسخوط عليك فصرت إلى النار ماسورا ، نموذ بالله من النار ونسأله البعد منها ، فانك ملك كريم جواد رحيم ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا (65) .

ومن ذلك ما أنهى به الشيخ عبد القادر الكوهن ختمته المشهورة : « نوافح الورد » بقوله : ومن أحسن الادعية وأجمعها لخير الدارين وأرجاها للاجازة ، خاتمة دعاء الفرج الذي رواه جعفر الصادق رضي الله عنه عن أسلافه الكرام مرفوعا وهو : اللهم اني أسألك إيمانا دائما الخ ، روى الترمذي والحاكم في نوادر الأصول بسنده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أنه أتاه جبريل عليه السلام بينما هو عنده ، إذ أقبل أبو ذر فنظر إليه جبريل فقال أبو ذر ، قال : فقلت : يا أمين الله وتعرفون انتم أبا ذر ؟ قال نعم ، والذي بعثك بالحق بشيرا ونذيرا ، ان أبا ذر أعرف في السماء منه في الأرض ، أنما ذلك بدعاء يدعو به كل يوم مرتين ، تعجبت الملائكة منه ، فادعه وسله عن دعائه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا أبا ذر دعاء تدعو به كل يوم مرتين ، قال نعم ، فذاك أبي وامي ما سمعته من بشر ، وأنما هو عشرة أحرف الهمني بها ربي الهاما ، وأنا ادعو به كل يوم

(65) منقول عن نسخة خطية من صحيح البخاري بالخراتة الملكية ص 451 .

مرتين ، استقبل القبلة فاستبجى الله مليا وأحمده مليا ، وأهلله مليا وأكبره مليا ، ثم أدعو بتلك العشر الكلمات : اللهم اني أسألك ايمانا دائما ، وأسألك قلبا خاشعا ، وأسألك علما نافعا ، وأسألك يقينا صادقا ، وأسألك ديننا قيما ، وأسألك العافية ، وأسألك دوام العافية ، وأسألك الشكر على العافية ، وأسألك الغنى عن الناس ، قال جبريل يا محمد والذي بعثك بالحق ، لا يدعو احد من امتك بهذا الدعاء الا غفرت له ذنوبه ، وان كانت أكثر من زبد البحر وعدد تراب الارض ، ولا يتوفى احد من امتك وفي قلبه هذا الدعاء الا اشتاقت اليه الجنان ، واستغفر له الملكان ، وفتحت له ابواب الجنة ، فنادت الملائكة يا ولي الله ادخل من اي باب شئت (66) .

وقد ورد في ختم المجلس احاديث كثيرة واخبار شهيرة ، فعن سيدنا ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من جلس مجلسا كثر فيه لفظه ، فقال قبل ان يقوم من مجلسه ذلك ، سبحانك اللهم وبحمدك أشهد ان لا اله الا انت ، استغفرك وأتوب اليك ، الا غفر له ما كان في مجلسه ذلك » ، وعن ابي برزة الاسلمي رضي الله عنه قال ، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اراد ان يقوم من المجلس : سبحانك اللهم وبحمدك أشهد ان لا اله الا انت استغفرك وأتوب اليك ، فقال رجل يا رسول الله انك لتقول قولا ما كنت تقوله فيما مضى ، فقال كفارة لما يكون في المجلس . وعن عائشة رضي الله عنها قالت : ما جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم مجلسا ، ولا تلا قرآنا ، ولا صلى صلاة ، الا ختم ذلك بكلمات ، فقلت يا رسول الله : أراك ما تجلس مجلسا ولا تتلو قرآنا ولا تصلي صلاة الا ختمت بهؤلاء الكلمات ، قال نعم من قال خيرا كن طابعا له على ذلك الخير ، ومن قال شرا كانت كفارة له ، سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت استغفرك وأتوب اليك . وعن جبير بن مطعم رضي الله عنه قال ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : سبحانك اللهم وبحمدك أشهد ان لا اله الا انت استغفرك وأتوب اليك ، من قالها في مجلس ذكر كان الطبع يطبع عليه ، ومن قالها في مجلس لغو كان كفارة له .

بعض الختمات المشهورة :

**ختمة صحيح البخاري (67) المسماة : « اظهر نفائس ادخاري
المهيات لختم كتاب البخاري » :**

أبو العباس أحمد بن قاسم ساسي البوني المتوفى سنة
1139 هـ .

ختمة البخاري (68) :

أبو عبد الله بن محمد بن عبد الرحمان الفاسي ، المتوفى
سنة 1144 هـ .

**ختمة البخاري (69) المسماة : « نوافح الورد والعنبر والمسك
الداري لشرح آخر ترجمة صحيح الامام البخاري » :**

للشيخ عبد التبار الكورني المتوفى سنة 1254 هـ .

ختم البخاري (70) :

محمد بن حمدون بن الحاج المتوفى سنة 1274 هـ

**ختمة البخاري المسماة : « عون الباري على فهم آخر تراجم صحيح
الامام البخاري » (71) :**

أحمد بن الطالب بن سودة المتوفى سنة 1321 هـ /
1905 م .

-
- (67) فهرس الفهارس 1 / 169 .
(68) توجد بالخزانة العلمية المسيحية بسلا .
(69) توجد بالخزانة الملكية تحت عدد 892 د .
(70) توجد بالخزانة الملكية تحت عدد 173 .
(71) مطبوعة بفاس وتوجد مصورتها بمكتبي .

ختمه البخاري المسماة : « شوح آخر ترجمة من صحيح
الامام البخاري » (72) :

الشيخ جعفر بن ادريس الكتاني المتوفى سنة 1323 هـ .

ختمه صحيح البخاري (73) :

للشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني المتوفى سنة 1327 هـ .

ختمه اخرى له (74) :

للشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني .

ختمه البخاري (75) :

للشيخ العربي بن السائح المتوفى سنة 1309 هـ / 1892 م .

ختمه صحيح البخاري (76) :

احمد بن موسى السلوي المتوفى سنة 1328 هـ .

ختمه اخرى له (77) :

لنفس المؤلف المذكور .

ختمه البخاري (78) :

التهامي بن المدني كنون المتوفى سنة 1331 هـ .

(72) مطبوعة بفاس .

(73) مطبوعة بفاس بالمطبعة الجديدة سنة 1323 هـ .

(74) مخطوطة المظاهر السامية .

(75) مخطوطة الا انها مبتورة ، توجد مصورتها بمكتبتي .

(76) مخطوطة وتوجد نسخة منها بمكتبتي هدية من ولد المؤلف الفقيه المقرئ عبد الرحمان

بن موسى .

(77) توجد بالخزانة الملكية .

(78) الشرف المصون لال كنون ص 28 .

ختم الصحيح (79) :

للشيخ عبد الكبير الكتاني المتوفى سنة 1333 هـ .

شرح ختم صحيح البخاري (80) :

محمد بن جعفر الكتاني المتوفى سنة 1345 هـ .

ختم البخاري (81) :

محمد المكي البطاوري المتوفى سنة 1355 هـ .

ختم البخاري (82) :

محمد المدني بن الحنظلي المتوفى سنة 1378 هـ .

ختم البخاري (83) :

للشيخ الوجيه الفاروق .

-
- (79) فهرس الفهارس .
(80) الرسالة المستطرفة مقدمة الناشر حروف (١) .
(81) شخصيات مغربية (3) ص 98 عبد الله الجراري .
(82) شخصيات مغربية (2) ص 92 عبد الله الجراري .
(83) ختم مختصرة نشرت بكاملها لأول مرة في كتابنا مدرسة الامام البخاري في المغرب .
684 - 669/2 .

نمّاذج.
من أوقاف النقاد المشاركة
في الرواة المغاربة

للأستاذ إبراهيم بن الصديق



النموذج الثاني :

قال الحافظ ابن حجر في « لسان الميزان » 147/1 رقم 470 :
« أحمد بن الجباب أبو عمر القرطبي ، قال ابن حزم : كان شديد الغفلة ،
قلت : بفتح الجيم بعدها موحدة ثقيلة نسبة لبيع الجباب بكسر الجيم
والتخفيف جمع جبة ، واسم والد أحمد هذا ، خالد بن يزيد ويكنى أبا عمر
بضم العين ، وفتح الميم . وهو محدث مشهور من كبار الحفاظ بالمغرب ،
روى عن بقي بن مخلد ، ومحمد بن وضاح ، ورحل فسمع من اسحاق
الدبري ، وعلي بن عبد العزيز وغيرهما . . قال عياض : كان اماما في الفقه
والحديث وسمع منه جمع كبير ، وصنف « مسند مالك » وتصانيف أخرى
ومات في جمادى الآخرة سنة اثنتين وعشرين ومائتين عن 96 سنة » .

هذا كلام الحافظ - رحمه الله - وفيه مزاججة بين ترجمتين لرجلين
لا علاقة لاحدهما بالآخر ولا يشتركان الا في الاندلسية وفي اسم احمد
والكنية :

الاول : أحمد بن خالد بن يزيد بن محمد بن سالم المعروف بابن
الجباب - بالجيم - الحافظ الكبير ، المواد سنة ست وأربعين ومائتين

والمتوفى سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة ؛ عن 76 سنة . لا 96 كما ذكر الحافظ . أو تحرف على الناسخ أو الطابع . وهذا هو الذي ذكر تفاصيل ترجمته بعد قوله : قلت . الخ ونقل مضمونها عن القاضي عياض ، وربما أضاف إليه من « تاريخ ابن أفرضي » و « الباب لابن الأثير » و « تذكرة الحفاظ للذهبي » - 1 - .

أما الثاني فقد نقل ترجمته - أو الكلام الذي صدر به الترجمة - من « جذوة المقتبس للحميدي » . وها هو ذا نصه في (ص 111) ، « أحمد ابن الحباب (بالحاء) أبو عمر ، قرطبي من أهل العربية والأدب ، كان استاذاً مقدماً ، أخبرني أبو محمد علي بن أحمد (يعني ابن حزم) وغيره : أنه كان مع حذقه بالأدب ، وتصرفه في العربية شديد الغفلة في غير ذلك من أموره وكان حياً في الدولة العامرية ... » .

وقد نقل الضبي في « بغية الملتبس ص 126 » هذه الترجمة عن الحميدي كما هي . وعند كليهما أحمد بن الحباب - بالحاء - لا بالجيم - وهما يرتبان اسم الأب أيضاً على حروف المعجم . وقد أورده بعد أحمد ابن جهور ، وبعده أحمد جبرون ، ثم أحمد بن الحسن ، ثم أحمد بن خازم مما يدل على أنه عندهما : أحمد بن الحباب بالحاء ، أن كان هناك رجل يحمل هذا الاسم . والآن قد يظهر :

1 - أن الحميدي اختصر نسب هذا الرجل وترجمته ، كعدد ممن يترجمهم في كتابه ، نظراً للعدد الذي أبداه في أوله من أنه ألفه في بغداد بعيداً عن مصادره المغربية ، ومعتمداً على حفظه الخ . ولذلك فهو لم يذكر تاريخ وفاته مكتفياً بالإشارة إلى أنه كان حياً في الدولة العامرية .

2 - أن الضبي لم يكلف نفسه البحث عن هذا الرجل ، وتبع الحميدي على تقصيره ، لأن الضبي اعتمد على أكثر ما ذكره الحميدي . كما قال في مقدمة كتابه « بغية الملتبس » .

(1) انظر : ابن أفرضي 1 / 42 ، والمدارك 5 / 174 ، ط المغرب . وقد سقطت ترجمة هذا الرجل من مطبوعة بيروت ، وانظر أيضاً : الباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير 1 / 253 ، وتذكرة الحفاظ 3 / 815 ، وتوجد ترجمته أيضاً في : جذوة المقتبس 113 وبغية الملتبس 163 والديباج المذهب 34 وطبقات الحفاظ للسيوطي 339 . وفي غيرها من المصادر .

3 - ان هذا الرجل هو : أحمد بن عبد العزيز بن فرج بن أبي الحباب النحوي صاحب أبي علي القالي وتلميذه الملازم له . المتوفى سنة اربعمائة .

وقد ترجمه ابن بشكوال في « الصلة 19 » والسيوطي في « بغية الوعاة 140 » نقلا عنه . ولا بأس من ايراد نبد من كلام ابن بشكوال قال : « أحمد بن عبد العزيز بن فرج ابن أبي الحباب النحوي من اهل قرطبة ، يكنى ابا عمر . روى عن أبي علي البغدادي ولزمه وكانت له منه خاصة ... كان من جلة شيوخ الادب عالما باللغة والاخبار حافظا ضابطا لها ، وكان ينسب الى غفلة الا انه كان ثقة ضابطا ... توفي سنة اربعمائة ... وكان معلم المظفر عبد الملك بن أبي عامر ... » .

ولعل تعليمه للمظفر بن أبي عامر هو الذي اذكر الحميدي بأنه كان حيا في الدولة العامرية ، ولو ان للحافظ ابن حجر انسا باحداث المغرب وتاريخه واهتماما بما جريات الامور فيه ، لتذكر ان المنصور ابن أبي عامر الذي تنسب اليه الدولة العامرية ، استولى على الحكم في حدود 370 ، اي بعد وفاة ابن الحباب الحافظ بنحو الخمسين سنة .

وسواء كان هذا الذي ترجمه ابن بشكوال هو معنى الحميدي او غيره ، فلا يجمع من ذكر الحميدي بابن الحباب الحافظ الا التقارب في رسم الحاء والجيم . ويكون استدراك ابن حجر ، أحمد بن الحباب - بالجيم - على الذهبي حيث لم يذكره في « الميزان » غير صواب لانه باجماع مؤرخيه في غاية الحفظ والاتقان والنباهة ، قال ابن الفرضي : « كان امام وقته غير مدافع في الفقه والحديث والعبادة » . وقال ابن لبابة : « لا اعرف احدا يقع عليه اسم عالم بالاندلس الا احمد بن خالد » ، وقد بالغ الاندلسيون في الافتخار به وفضلوه على شيخ الحرام المكي أبي سعيد بن الاعرابي ، ففي « المدارك » : قال ابن أبي الفوارس : « وقد سئل عن أحمد وابن الاعرابي - فقال : رايت الرجلين فما كان يصلح عندي ابن الاعرابي ان يكون غلاما لابن خالد » ، ومع تشدد الانداسيين في نقد الرجال وعلى الاخص محدثوهم يكون من الملفت للنظر - حقا - ان

يسودوا رجلا مغفلا فضلا عن أن يكون شديد الغفلة ، حسب قول الحافظ
ابن حجر رحمه الله .

وحيث اتضح أن التهمة بشدة الغفلة تخص النحوي لا المحدث ،
فالمحدث لم يسلم من طعن الاندلسيين على عادتهم في التجريح . إلا أن
الامام ابن عبد البر اعتبر جرحه غير مؤثر ولا معتبر عند أرباب هذا
الشأن . حيث ذكر في فتواه التي كتبها مدافعا عن نفسه في مواجهة أهل
بلده الذين تكلموا فيه هو نفسه لقبوله جوائز السلطان .

« ... ولاحمد بن خالد فقيه الأندلس وعالمها في ذلك كتاب حملته
على وضعه وجمعه : طعن أهل بلده عليه في قبوله جوائز عبد الرحمن
الناصر ، إذ نقله إلى مدينة قرطبة واسكنه دارا من دور الجامع وأجرى
عليه الرزق من الطعام والادام والناض . وله ولمثله في بيت المال
حفظ ... » (2) .

والمهم أن أحمد بن الحباب أو ابن أبي الحباب الذي رماه ابن حزم
وغيره بالغفلة الشديدة هو غير أحمد بن خالد الحباب الحافظ المجمع على
ضبطه واتقانه ، وأن الحافظ ابن حجر - رحمه الله - وهم في جمل
الرجلين واحدا .

ويقارب هذا الوهم على نحو ما :

النموذج الثالث :

فقد قال الحافظ في « اللسان » أيضا 351/3 رقم 1421 : « عبد
الله بن محمد بن سهل العبدي الدورقي ، سمع ببلده وغيرها عن جماعة ،
منهم : أبو عبد الله بن مطروح ، وعتيق بن علي وابن لأمواق ، وأبو الحسن
ابن كوثر ، وابن زرقون ، في آخرين وبالإسكندرية عن أبي الطاهر بن عوف
الحضرمي ، قال ابن عبد الملك : كان فقيها عارفا بالشروط ، دريا بالفتوى ،
أديبا متمتع بالمجالسة ، قال : كانت بينه وبين ابن الأبار منازعة ومناقضة ،

(2) انظر نص الفتوى بتمامها في « نفح الطيب » 4 / 219 بتحقيق محي الدين عبد الحميد .

فقال منه ابن الأبار ، ونسبه الى الكذب ، وكان استقضى بدانية ، ثم صرف
بابن الأبار ، ثم عزل ابن الأبار وأعيد ابن سهل ، ثم صرف ومات في ذي
القعدة سنة خمس وثلاثين وستمائة .

هذه الترجمة التي صاغها الحافظ - رحمه الله - على هذا النحو ،
الذي يبدو في ظاهره سليما مترابطا منسجما . تعد من من اغرب ما وقفت
عليه من التراجم خلطا وتشويشا وفقد ترابط وانسجام . سواء من حيث
اسم ونسب المترجم له . أو من حيث مضمون الترجمة والاحداث
الواقعة في أطوارها .

وقد لا يتحمل الحافظ ابن حجر وزر هذا الخلط وحده ، بل قد
يشاركه ابن عبد الملك ، أو أحد نساخ كتابه . اذ يمكن ان نسخة « الذيل
والتكملة » التي نقل منها الحافظ هذه الترجمة كان بها تحريف أو نقص
أو دخول ترجمة في أخرى أو غير ذلك من الافات - كما تقدم في المدخل -
والا فعبد الله بن سهل العبدي الدورقي الذي ترجمه ابن حجر على
النحوي الذي رأينا أما ان يكون شخصا آخر غير هذا المترجم أو غير
موجود بالمرّة ، لان المعروف بالاصناف المذكورة في الترجمة واسماء
اولئك الشيوخ ، وبتاريخ الوقاة : انتهى .

عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أبي يحيى بن محمد بن مطروح
التجيبى من اهل يمنية ، وكنيته أبو محمد .

هكذا اورده ابن الأبار في « التكملة 899/2 » وابن الزبير في
« صلة الصلة » حسبما نقله عنه السيوطي في « بنية الوعاة » ص 289 .
ومن المؤسف ان القطعة المطبوعة من الجزء الرابع من « الذيل والتكملة »
لابن عبد الملك . وهي التي تحوي تراجم من اسمه عبد الله ، فقد منها جزء كبير ،
حيث انتهى الموجود منها بعبد الله بن سعدون التميمي ص 430 . ثم
اضاف المحقق تراجم من قطع أخرى بدئت بعبد القاهر لتكميل الجزء ،
فيكون اسم كل من عبد الله بن محمد بن سهل وعبد الله بن محمد بن عبد
الله مفقودا فيما فقد . فلم يمكن الوقوف على نقل ابن حجر في مصدره
الاصلي . ومع ذلك فما عند ابن الأبار وابن الزبير بالاضافة الى عدة قرائن أخرى

يكفى - ان شاء الله - لازاحة الوهم المنوه عنه سابقا . ويمكن ايضاح ذلك فيما يلي :

اولا : بدا ابن حجر ترجمة الرجل هكذا : « عبد الله بن محمد بن سهل المبدري الدورقي ، سمع ببلده وغيرها عن جماعة ، منهم : ابو عبد الله بن مطروح ، وعتيق بن علي وابن المواق ، وابو الحسن بن كوثر ، وابن زرقون في آخرين ، وبالاكندرية عن ابي الطاهر بن عوف الحضرمي » .

والذي يظهر ان ابا عبد الله بن مطروح الذي جعله ابن حجر احسا شيوخ عبد الله بن سهل الدورقي هو ابن سهل نفسه - ان كان هناك من اسمه عبد الله بن سهل - وابن مطروح انما هو تكملة لاسمه ونسبه تحرف على الناسخ عند ما طال تعداد الابهاء ، فجعل ابن مطروح من شيوخه ، اذ اسم ابن مطروح كما تقدم : عبد الله بن محمد بن عبد الله ابني يحيى التجيبي ، وكنيته ابو محمد . لا ابو عبد الله ، كما ذكر الحافظ ، اذ من النادر ان يكنى عبد الله بابي عبد الله وقد كنى كل من ابن الابار وابن الزبير ابن مطروح بابي محمد ، وسياتي ان ابن الابار روى عنه . وقد ذكر ابن عبد الملك في « الدليل والتكملة » في شيوخ ابن الابار : ابو محمد : ابن عبد الله بن مطروح وابن محمد النامسي .

والدليل على ان الشخصين واحد :

1 - عدد الحافظ ابن حجر من شيوخ ابن سهل بعد ابن مطروح : عتيق بن علي ، وابن المواق ، وابو الحسن بن كوثر ، وابن زرقون ، في آخرين ، وبالاكندرية ابا الطاهر بن عوف الحضرمي .

وذكر ابن الابار نفس هؤلاء في شيوخ ابن مطروح ، حيث عد : ابا بكر عتيق بن علي القاضي ، وابا عبد الله بن زرقون ، وابا الحسن بن كوثر ، وابا الطاهر بن عوف ، اجازه من الاكندرية .

2 - المصادر التي ترجمت لابن الابار والتي امكن الوقوف عليها ، لم تشر الى توليته لقضاء دائية لانه تولى هذا المنصب مدة قصيرة لم تستأثر باهتمام مؤرخيه . وقد شغلت تلك المصادر بالمهم من ترجمته من

تلك المدة الوجيزة التي تولى فيها قضاء ناحية غير ذات أهمية - آنذاك - زيادة قصر مدتها ، والمصدر الوحيد الذي أشار الى توليته للقضاء - باستثناء نقل ابن حجر عن ابن عبد الملك - هو ابن الأبار نفسه ، حيث قال في ترجمة عبد الله بن مطروح من « التكملة » : « وولى بآخر من عمره قضاء دانية ثم صرف بي عندما قلدت ذلك في شهر رمضان سنة 633 ثم أعيد اليها بعد ذلك لما أستعفيت منه »

فاذا عرفنا أن ابن مطروح توفي سنة 635 ظهر أن المدة التي تبادلا فيها هذا المنصب لا تتجاوز سنتين ، ربما كان نصب ابن الأبار منها أقل من سنة . لأنه صرف آخر مرة بابن مطروح ، وابن مطروح نفسه مات مصروفا عن القضاء .

ومن البعيد أن يكون هناك شخص ثالث اسمه عبد الله بن سهل الدورقي ، باد لهما هذا المنصب في ذلك الظرف الوجيز ، لأن ذلك أمر يستحق التنويه ، وقد عرف ابن الأبار بالدقة في سرد حوادث منطقتة حتى عده للمؤرخون المصدر الممثلة لتاريخ شرق الأندلس في زمانه ، فاذا كان ذلك شأنه بالنسبة الى ما يدور حوله من أحداث ، فكيف بما يخصه هو ويكون طرفا فيه يسرده على ذلك النحو المبثور ، ثم لا يترجم لابن سهل المنافس الثالث في « التكملة » ولا يورد له فيها ذكرا أصلا ؟

ولا يمكن أن يقال : أن قصة تولية ابن الأبار لقضاء دانية تكررت بعد هاتين السنتين ، فيكون ابن سهل جاء بعد ابن مطروح . لأن سلسلة الأحداث التي وقعت بعد سنة 635 التي توفي فيها ابن مطروح تمنع من افتراض ذلك . فقد ذهب ابن الأبار في سفارة الى أبي زكريا الحفصي بتونس عند حصار بلنسية سنة 635 وبعد عودته بيسير سقطت المدينة أي في سنة 636 ، فغادر الأندلس في تلك السنة بصفة نهائية الى تونس وبقي متنقلا بينها وبين بجاية الى أن توفي سنة 648 .

وايضا فان دانية كانت في ذلك الوقت تابعة لبلنسية ومن أعمالها ، وحيث سقطت العاصمة واستسلم أميرها أبو جميل زيان وكتب ابن الأبار نفسه وثيقة الاستسلام فلم يبق مجال لتوليته قضاء ولا غيره .

والمرجح : ان ابن البار تولى قضاء دانية من رمضان 633 الى
اواخر السنة او اوائل سنة 634 ثم رقى الى منصب الوزارة والكتابة
للامير ، وخلفه في منصب قضاء دانية ، شيخه وصديقه ابو محمد بن
مطروح . واما ابن سهل فلم اجد له مجالا للذكر هنا . يزيد ما تقدم وصوحا
وبيانا .

3 - ان ابن حجر قال عن ابن سهل : « توفى في دي القعدة
سنة 635 »

وقال ابن البار عن ابن مطروح : « توفى ببلنسية مصروفا عن القضاء
عند المغرب من ليلة الجمعة التاسع لذي القعدة سنة 635 والروم
محاصرون ببلنسية » .

وهذا ما ذكره ابن الزبير ايضا . فهل يشك بعد هذا في ان ابن
سهل وابن مطروح هما شخص واحد . لانه لو فرض انهما اتفقا في الاسم :
عبد الله بن محمد ، وفي اسماء الشيوخ . وفي تقلد نفس المنصب . في
نفس السنة ، مبادلين نفس الشخص وهو ان البار وماتا على نفس الهيئة
اذ كل منهما مات مصروفا عن القضاء .

فمن البعيد جدا ان يموتا في نفس الشهر من نفس السنة حتى ولو
كانا توأمين من النوع الذي يتأثر احدهما للآخر تأثرا كاملا فيتألم لآلمه
ويضحك لضحكه ، الخ . لان الموت وتولية القضاء والصرف عنه ، اشياء
خارجة عن ارادتهما .

ثانيا : قال ابن حجر عن ابن سهل : « كان فقيها عارفا الشرط
دريا بالفتوى ممتع المجالسة » .

وهذا ما وصف به ابن البار ابن مطروح ، حيث قال :

« وكان فقيها ، عارفا بالاحكام ، عاكفا على عقد الشروط ، من اهل
الشورى والفتيا ، أدبا ، شاعرا ، مقدما فكها » .

ثالثا : ثم ذكر ابن حجر طعن ابن الأبار في ابن سهل وتكذيبه إياه
حيث قال :

« كانت بينه وبين ابن الأبار منازعة ومناقضة ، فنال منه ابن الأبار ،
ونسبه إلى الكذب ... »

ويمكن القول هنا : أن كان المقصود بطعن ابن الأبار هذا ، شخصا
اسمه عبد الله ابن سهل العبدي ، تداخلت ترجمته - في نسخة الحافظ

من « الذيل والتكملة » - مع ترجمة ابن مطروح ، فهذا ممكن .
أما أن كان المقصود هو ابن مطروح ، فنص ابن الأبار في ترجمة
الرجل - كما سيأتي قريبا بعد ذلك - .

على أنه لا يستبعد أيضا - رغم الخطأ الواقع في اسم الشخص - أن
يكون المقصود هو ابن مطروح ، وأن يكون ابن عبد الملك قصد غمز ابن الأبار
بطعنه على من نافسه القضاء ، لأن ابن عبد الملك يتساهل في نقل الطعون
كما بينته بتفصيل في موضع آخر ، وأن يكون وهم الحافظ - رحمه الله -
محصورا في نقل الاسم عن سبيل الغلط . وأما مضمون ما نسبته ابن عبد
الملك إلى ابن الأبار فصحيح وهو احتمال وارد لأسباب ليس هذا موضع
بسطها . ومع هذه الاحتمالات فالمحقق أن ابن الأبار لم يطعن في ابن
مطروح ولا كذبه بل وصفه بالصدق وروى عنه واستجازه أكثر من مرة ،
وها هو ذا نص كلامه في « التكملة 2/ 899 » :

« ... كان صدوقا في روايته ، سمعت منه حكايات وأخبارا
وانشدني لنفسه ولغيره كثيرا ، وأجز لي غير مرة جميع ما رواه وانشأه ،
وروى عنه بعض أصحابنا » .

ومعروف عن ابن الأبار أنه كان متشددا في الرواية عن الشخص إلا
إذا كان في الذروة العليا من العدالة وال ضبط . وقد رأينا فيما تقدم في
التمهيد أنه تحامى الحافظ الكبير أبا العباس النباتي لأنه قيل فيه : وغيره اضط
منه . وكثيرا ما تجده في « التكملة » يفيض في الشناء على شخص ، ثم

يقول : لقيته واجتمعت به ولم اخذ عنه ولا استجزته ، مع حرصه الشديد على الرواية . ومن الاعلام الذين اجتمع بهم ولم يرو عنهم هؤلاء الذين ذكرهم عبد الملك نفسه في ترجمته من « الدليل والتكملة » في الجزء 6 ص 257 حيث قال :

« ورأى من اكابر اهل العلم طائفة ولم ياخذ عنهم ، منهم : أبو احمد جعفر بن عبد الله بن سيد بونه الخزاعن ، وأبو ابراهيم اسحاق بن ابراهيم ابن يغمور ، وأبو بكر بن جابر السقطي ، وصحبه . وأبو الحجاج بن محمد ابن طلحوس ، وسأيره مرات وأبو الحسن بن محمد بن أبي عشرين ، وابن محمد القسطلي ، وأبو الحكيم عبد الرحمن بن عبد السلام بن برجان ، ويوسف بن عياد الملياني ، وأبو عبد الله ابن احمد بن مسعود بن صاحب الصلاة ، وابن يخلفتن الفازازي ، وأبو الفتوح بن عمر فاخر ، وأبو القاسم الطيب بن محمد العتقي ، وأبو محمد ابن ادريس بن شق الليل ، وعبد الحق بن عبد الله ابن عبد الحق » .

فكيف لا ياخذ عن هؤلاء وامثالهم ، من اكابر اهل العلم وثقاتهم ، ومنهم من صحبه ولازمه ، ومنهم ومن غيرهم من اثنى عليه في كتابه « التكملة » ثم ياخذ عن رجل وصفه هو نفسه بأنه كذاب ، مع العلم بان وصف الكذب هو احط انواع الجرح بل لم يكتف بالاخذ عنه مرة واحدة ، وانما استجازه عدة مرات كما ذكر .

ويقال لابن عبد الملك - أن كان قصده هو غمز ابن البار بهذا الكلام - :

انه نعت أن البار في كتابه « الدليل والتكملة » ، بأنه : « كان آخر رجال الاندلس براعتواثقانا وتوسعا في المعارف وافتنانا ، محدثا ، مكشرا ، ضابطا ، عدلا ، ثقة ، ناقدًا يقظا » .

والمنطق السليم يقتضي أن من كان بهذه المثابة من اليقظة والنقد والافتنان ، بله الثقة والعدالة ، وحدث ان رقى من منصب صغير كقضاء بلدة صغيرة الى الوزارة والاختصاص بالاميران لا يبقى متشوقا الى ذلك المنصب ، فضلا عن ان ينزل الى درك الطن على من خلفه فيه ورميه بالكذب

المجانب للإيمان ، فهذا ليس من شأن مطلق الناس الا الشواذ ، فضلا عن العفلاء ، فضلا عن يتصف بتلك الاوصاف التي أضفها عليه ابن عبد الملك .

النموذج الرابع :

قال الذهبي في « الميزان » 100/1 رقم 388 :

« أحمد بن سعيد الهمداني الاندلسي ، عن قاسم بن أصبغ ، وهاء القاضي عياض » .

وقال ابن حجر في « اللسان » 176/1 رقم : 564 ، متمما كلام الذهبي :

« وهذا يعرف بابن الهندي ، قال القاضي : كان أوحد عصره في عقد الشروط ، ولم يكن بالمقبول القول ولا للأمضى في دينه . وهو آخر من لا عن زوجته بالاندلس ، روى عن قاسم بن أصبغ ووهب بن مسرة ، مات سنة : تسع وتسعين ، وثلاثمائة عن 99 سنة » .

وهذا الرجل لم يوهنه القاضي عياض ، ولا طعن فيه أحد من أئمة الحديث بالاندلس ، بل هو عندهم موثق ، والذي تكلم فيه هو أبو مروان بن حيان المؤرخ الاندلسي الشهير . والقاضي عياض انما هو ناقل لكلامه فقط ، وليس هو المجرح له . ولا بأس من ذكر نبذة من ترجمة ابن الهندي ليزداد الامر وضوحا . فهو أحمد بن سعيد بن إبراهيم الهمداني أبو عمر ابن الهندي من أهل قرطبة ، وهو صاحب الوثائق المشهورة المتداولة بين الناس قديما والمعروفة بـ : « وثائق ابن الهندي » .

ولد سنة 320 وتوفي سنة 399 عن تسع وسبعين سنة لا عن 99 سنة . روى عن قاسم بن أصبغ ، ووهب بن مسرة ، وابن أبي دليم ، وأبي علي البغدادي القالي ونظرأئهم .

وكان كثير الحديث ، حافظا للأخبار ، وخاصة اخبار أهل الاندلس ، بصيرا بالحجة ، يستشير به الناس في قضاياهم .

ورغم كثرة حديثه فتخصصه إنما كان في الفقه والوثائق ، ولذلك قل اتصال الأسناد به .

قال الحافظ محمد بن أحمد ابن مفرج : « قرأت على أبي عمر ديوانه في الوثائق ثلاث مرات ، وأخذته عنه على نحو تأليفه له . فانه ألف أولا ، ديوانا مختصرا ، من ستة أجزاء فقراتها عليه ، ثم ضاعفه وزاد فيه شروطا وفصولا ، وتنبيهات ، فقرات ذلك عليه أيضا ، ثم ألف الثالثة ، واحتفل فيه ، وشحنه بالخبر والحكم والأمثال ، والنوادر والشعر والفوائد ، والحجج فأتى الديوان كبيرا ، وأخترع في علم الوثائق فنونا والفاظا وفصولا وأصولا ، وعقدا عجيبة ، فكتبت ذلك عنه وقراته عليه » - 1 - وقال ابن عفيف فيما نقله عنه ابن بشكوال : « ونفع الله بكتابه المسلمين » . وهو آخر من لاعن زوجته بالمسجد الجامع بقرطبة سنة 388 فعوتب في ذلك وقيل له : مثلك يفعل هذا ؟ فقال : أردت أحياء سنة . وقد نقل القاضي عياض في « المدارك » 2 - عن أبي مروان ابن حيان قوله فيه : « ولم يكن بالمرض في دينه ولا بالمقبول قوله ، عديم المروءة ، وذكرت فيه أشياء منكورة » .

وقد يكون هذا تحاملا من ابن حيان لا يعرف سببه . أو هو ناتج عن تشدد الاندلسيين ومعاداتهم لكل من يخالف مألوف بلدهم . والا فلو كان الرجل يتصف بأقل من هذا الذي ذكره ابن حيان لاكتشفه الحافظ ابن مفرج الذي رافقه في مراحل تأليف كتابه ، ورواه عنه وقراه عليه مرحلة مرحلة . وذلك يستدعي مخالطة وملازمة ، وأبن مفرج أحد نقاد هذا الشأن البصريين النابيين . المتشددين ، وقد اكتشف أمر أناس كاد غيره يفتر بهم لولا دقته في النقد ، كما بينت ذلك في بحثي عن « الجرح والتعديل » في المدرسة المغربية للحديث ، فلو رأى منه شيئا مما رماه به ابن حيان لكان أول من طعن عليه كما فعل مع غيره ، وقد وجدنا منه خلاف ذلك . فقد اتنى عليه وعلى ابتكاره وافتخر بمرافقته في تأليف الكتاب ، ورواه عنه .

وهذا الحافظ الناقد البصير أبو القاسم بن بشكوال يشني على الرجل ويظهره ويصف علمه وديانته وأخلاقه . ثم ينقل وفاته عن ابن حيان دون

(3) ابن بشكوال في الصلة 1 / 20 نقلًا عن مفرج .

(4) انظر : المدارك ط. بيروت 4 / 649 .

ان يتعرض لما ذكره فيه من طعن - مما يدل على انه غير مقتنع بما ذكره ابن حبان ولا موافق له على رايه .

والمؤاخذه على الحافظين الذهبي وابن حجر هنا ، انما هي في نسبتهم الطعن الى القاضي عياض المحدث . مما يوهم ان الرجل مجروح عند المحدثين ، مع ان الامر بخلاف ذلك ، اما لو نسباه الى صاحبه ابي مروان ابن حبان المؤرخ فان الامر يختلف اختلاف ما بين ابن مفرج وابن بشكوال وعياض ، من ناحية النقد الحديثي ، وبين ابي مروان ابن حبان ، اذ لكل منهجه في تقويم الرجال ، ومنظوره الخاص الى الاشخاص .

النموذج الخامس :

قال الحافظ ابن حجر في « لسان الميزان » : 144/3 رقم : 507 :
« شريح بن احمد بن شريح الرعيني المسند المقرئ المشهور ، مات سنة ستونين وخمسائة ، وله ثمان وثمانون سنة ، وقد كبر وخرف ، قاله القاضي عياض » .

ويفهم من كلا الحافظ - رحمه الله - ان الرجل ضعيف ، وان الذي ضعفه هو تلميذه القاضي عياض حيث رماه بالخرف نتيجة الكبر . وعليه فيما يخص هذا الرجل ملاحظتان :

الاولى : ان شريح بن احمد الرعيني ليس هو هذا الذي ذكره القاضي عياض في مشيخته ، بل هو جده ، وشيخ عياض المقصود بالترجمة اسمه : شريح بن محمد بن شريح بن احمد بن شريح الرعيني .

الثانية : اجحافه في ترجمته اجحافا يخل ببيان المقصود من حاله . فماذا بعد الكبر والخرف ؟ هل حدث او اقرا في تلك الحال ؟ هل ثبت اخذ احد عنه فوقف على تخليط او تلقين او خطأ مما يلزم المخرفيسن - عادة - فتطرح رواياتهم ؟

هذا ما لم يبينه الحافظ ولا عرج عليه ، مع ان بيان امره بعد الخرف موجود في نفس مشيخة القاضي عياض التي اقتصر منها على نقل الخرف

وحده ، ومعلوم عندهم أن التنبيه على ما بعد الخرف يعد من أكّد الوجبات، بل هو الغاية من ذكر الرجل في كتب الضعفاء ، وذلك حتى يميز ما حدث به في حال انتباهه فيقبل - أن كان ثقة - وما حدث به في حال خرفه فيترك . أو لزم داره وترك التحديث عندما كبر واختل فتقبل روايته على الإطلاق ، كما حدث لكثير من الرواة .

وكل ترجمة لمن عطله الكبر تخلو عن مثل هذا البيان ، فهي ناقصة ، وغير ذات جدوى .

والرجل بعد ذلك امام كبير وهو أحد رجالات الاندلس المبرزين في القراءات والحديث . واليه كانت الرحلة في القراءات وعلوم القرآن وعده أبو بكر بن خير في « فهرسته » أول شيوخه على الإطلاق ، وقد بقى خطيباً لأشبيلية خمسين سنة دون أن يقطع التحديث والاقراء ، فكثرت تلامذته والآخذون عنه ، ولم يفمزه أحد قط بكلمته .

أما قضية تخريفه وكبره فقد أشار إليها القاضي عياض في « الفنية » عرضاً ومع ذلك بين أنه لزم داره ولم يحدث أو يقرئ بعدها حيث قال (5) :

« ... وولى خطة قضاء أشبيلية سنين ، ولم يقطع الاقراء والاخذ عنه في تلك المدة ، الى أن صرف ، فلزم الاقراء ، والاسماع والقيام بالخطبة والصلاة . الى أن أقعده الكبر عن ذلك ، ولم يقدر على التصرف ، ولزم داره فاستخلف على الصلاة . الى أن عطله الكبر والخرف » .

فأفاد أنه انقطع عن الاقراء والاسماع حينما أقعده الكبر ولم يقدر على التصرف . وقبل أن يخرف ، ومن باب أولى أن لا يحدث ويطرئ بعد الخرف ، ولذلك لم يرو عنه في تلك الحال ، ولا حفظ عنه خطأ ولا تخليط .

(5) الفنية ورقة 63 مصورة عن مخطوطة بالخزانة العامة .

ولعله لاجل هذا لم يذكره الذهبي في « الميزان » لانه لا تترتب فائدة على ذكره في كتب الضعفاء (6) .

وبعد ، فاذا كان النقاش قد تركز في هذه النماذج مع الامامين الذهبي وابن حجر ، فلانهما يعتبران بدورهما نموذجين لحفاظ المشرق ونقاده ، نظرا لاعتنائهما وموسوعيتهما وتمكنهما في باب معرفة الرجال مما لم يتم لغيرهما التمكن منه او الوقوف عليه .

ومع ما وهبا من ذكاء ونباهة وتيقظ ، وحاسة نقدية فذة ، وما وفقا اليه من استخدام بارع لقواعد الفن الموضوعة للتمييز بين المشتبه والتمثال والمتدخل ، والمشكل ، بالنسبة الى رجال المشرق ، الى حد يدعو الى التقدير والاعجاب والاكبار ، نجد واقعهما هو ما رأينا بالنسبة الى رجال المغرب .

فالحافظ ابن حجر ، وهو منال الباحث المتميق الصبور على استنطاق المصادر واعتصارها ، والدؤوب على المقارنة والاستنتاج ، والنفس الطويل في تتبع مظان الحلول لاعوص المشاكل ، الموفق في التوفيق بين ما يبدو في غاية التناقض والتعارض ، حينما وجد في « الدليل والتكملة » ترجمة لرجل اشترك مع ابن الابار في حدث ، وكان ابن الابار طرفا فيه ، لم يكلف نفسه الرجوع الى « تكملة ابن الابار » وهو المظنة الاصلية للتحقق من الحدث وما ترتب عليه ، باعتبار مؤلفه أحد اطراف الحدث ، مع انه ينقل عنه ويعتمده في غير ذلك . فاذا كان هذا شأن الذهبي وابن حجر ، فكيف نتصور من دونهما من المشاركة الذين يتناولون تاريخ المغرب والمغاربة ، او يقومون أحداثه وحوادثه ؟

وفي محصلتي جملة وافرة من اوهامها واوهام سواهما من المشاركة في احوال المغرب واهله لعل الله يوفقني فأبرزها في كتاب خاص .

(6) انظر ترجمته في « الصلة » لابن بشكوال 2 / 523 و « الفنية » للقاضي عياض ورقة 63 . مخطوطة الخزنة العامة بالرباط . و « بقية الملتصق » 305 و « فهرست ابن خير » باب تسمية الشيوخ الذين رويت عنهم الخ ص 456 . و « غاية النهاية » لابن الجوزي 1 / 324 .

ولولا خوف التطويل لازحت النقاب عن وهم وقع فيه جمهور كبير من علماء المشرق ، حيث صدقوا مضمون المحضر الذي قيل انه اخذ بالمغرب والاندلس ضد أبي الخطاب بن دحية ، ورددوه في كتبهم ، وليونت زيف ذلك المحضر بأدلة مقنعة لا تدع مجالا لقبوله او اعتباره ، ولعلني اورد للحديث عنه مقالا مستقلا . لان الحديث عنه متشعب ، والكلام فيه يستدعي طولا .

والله الموفق والهادي الى سواء السبيل .



أبو الحسن ابن القطان المغربي
المحدث الناقد

(562 - 628 هـ — 1166 - 1230 م)

بقلم : عبد الهادي الحسين



ان القرن السادس الهجري ، الثاني عشر الميلادي - يعد من اعظم العصور المفريية - الذي عرف فيه المغرب الازدهار السياسي ، والحضاري ، والفكري ، على حد سواء .

في هذا الوقت بالذات ، كان يعيش فيه اكبر الشخصيات الفكرية ، التي افادت الانسانية جمعاء بانتاجها الفكري والحضاري ، امثال : ابن الجد الحافظ (ت 586 هـ) ، وابن زهر الحفيد (ت 595 هـ) ، وابن رشد الفيلسوف (ت 595 هـ) ، وابن مضاء المجتهد النحوي (ت 592 هـ) ، واحمد النباتي الاشبيلي ، المعروف بتفوقه في الصيدلة والحديث (1) وسواهم كثير .

(1) وصفه لسان الدين ابن الخطيب بقوله : بانه عجيبة نوع الانسان في عصره ، وما قبله وما بعده ، في معرفة علم النبات وتمييز المشب وتحليلها ، وانبات اعابنها على اختلاف اطوار منابتها بمشرق او مغرب ، حسا ومشاهدة وتحقيقا ، حجة لا ترد ولا تدفع ، قام على وجود الصنعتين ، لوجود القدر المشترك بينهما ، وهما الحديث والنبات ، اذ موادهما الرحلة والتقييد ، وتصحيح الاصول وتحقيق المشكلات اللفظية ، وحفظ الاديان والابدان وغير ذلك . انظر الاحاطة ج 1 ص : 215 - 221 ، وانظر معه : عصر المرابطين والموحدين ج 2 ص : 715 لعبد الله عنان .

وفي طليعة هاته الشخصيات العلمية البارزة ، ابن القطان المحدث الناقد الكبير ، الذي هو بدوره كان يعيش في هذا العصر الزاهر (ق. 6هـ)، وكان احد علمائه اللامعين ، وقضاته المبرزين الكبار ، للخلافة الموحدية ؛ اذ هو بنفسه ساهم بنصيب كبير في الميدان الحديث والعلمي .

ويتضح من خلال ما كتب عنه ، ومن خلال مؤلفاته العديدة ، انه كان ذا شخصية ، لها وزنها الثقيل ، ومكانتها المرموقة في الميدانين : العلمي والسياسي ، وسيظهر لنا هذا جليا في هاته الدراسة .

نشاته وحياته :

هو ابو الحسن ، علي بن محمد بن عبد المللك الكتامي الفاسي ، يعرف بابن القطان ، نزيل مدينة مراكش ، ولد بمدينة فاس يوم عيد الاضحى سنة 565 هـ - 1166 م ، وبها نشأ وتعلم ، وتوفي بسجلماسة سنة 628 هـ - 1230 م .



شيوخه :

تلقى ابن القطان العلم أولا عن علماء فاس الكبار وغيرهم ، الواردين عليها ، من شيوخ سبته والاندلس وافريقيا ، منهم : ابو عبد الله الفخار واكثر عنه ، وابو الحسن النقراة ولازمه ، وابو عبد الله ابن البقال ، وابو الربيع سليمان الكلاعي الشهيد (2) ، وابن الصقل التلمساني ، احد المدعوين من طرف الخليفة يعقوب المنصور الموحي الى مراكش العاصمة ، لسمع بها الحديث النبوي وعلومه (3) ، وابن مضاء ، وابن خروف العالمان النحويان الشهيران ، ومحمد التجيبي (ت 610 هـ) ، ومحمد بن طاهر الصقلي الحسيني ، قاضي الجماعة بمراكش ، وابو بكر يحيى بن خلف ، نزيل مدينة فاس ، الذي يعد من ائمة الاجتهاد بالمغرب آنذاك (4) ، وقاضي

-
- (2) استشهد رحمه الله سنة 636 هـ في الغزوة التي وقعت بين الاسبان والمسلمين بظاهر « انيسة » قرب مدينة بلنسية ، وقد رثاه تلميذه ابن الابار بقصيدة طويلة ، انظر مظاهر النهضة الحديثية لصاحب البحث ج 2 ص : 123 - 130 .
- (3) قال عنه ابن القطان صاحب الترجمة : هو عدل امام في الحديث .
- (4) « انيسة » قرب مدينة بلنسية ، وقد رثاه تلميذه ابن الابار بقصيدة طويلة ، انظر عنه 599 هـ وهو قاضي بها .

الجماعة بمراكش ، أبو القاسم أحمد بن بقي بن مخلد القرطبي ، سمع منه مسند جده وتفسيره ، وواظب على مجالسته ، وسمع منه الشيء الكثير ، من شعره ونثره لنفسه وغيره (5) ، وأبو عبد الله محمد بن المناصف ، صاحب كتاب « الانجاد في احكام الجهاد » وسوى هؤلاء الشيوخ الاجلاء .

ومن العلماء الذين اجازوا ابن القطان ، أبو محمد عبد الحق الاشبيلي صاحب الاحكام الشرعية (ت 582 هـ) (6) وابن حبيش ، وسواهما ، وجل شيوخه ومجيزيه ، ذكرهم وسماهم في برنامجي .

فهؤلاء الاعلام المصاييح ، هم اساتذة ابن القطان الذين تلقى عنهم العلم وتخرج عليهم ، وكيف لا يكون على مستواهم العلمي ، وهم من هم ، دراية وعلماً ؟ .

تلامذته :

ومن تلامذة ابن القطان ، أبو عبد الله محمد بن القاضي عياض ، وابناه : أبو عبد الله الحسين ، وأبو محمد حسن ، أستاذ ابن عبد الملك المراكشي ، صاحب كتاب الذيل والتكملة ، وأبو عبد الله محمد بن يحيى بن خلف (8) وغيرهم .

وكان ابن القطان الى حدود سنة 622 هـ ، يعقد مجالس العلم في الحديث وغيره بمدينة مراكش ، ومن حضر مجلسه العلمي في هذه الفترة ،

-
- (5) كان أحمد بن بقي أثناء حكمه بين المتخاصمين ، يجلس في موضع بينه وبين الخليفة يعقوب المنصور الموحي ستر من الواح ، حتى كان يسمع ترفع المتداعين والمتخاصمين ، وحكم القاضي ، توفي سنة 605 هـ ، انظر المعجب للمراكشي ، ص : 409 - دار الكتاب 1978 ، والمراقبة العليا للنباهي ، ص : 117 .
- (6) انظر برنامج شيوخ الرعيني بتحقيق ابراهيم شيوخ ط. دمشق 1962 ، ص : 128 .
- (7) بعث اليه بالاجازة من مدينة بجاية بالجزائر ، حيث اختارها للاستقرار ، وبها توفي ، وكتابه الاحكام الشرعية الوسطى هي التي كتب عليها ابن القطان كتاب : « بيان الوهم والايهام » الذي سيأتي الكلام عنه .
- انظر عن ابن عبد الحق كتاب مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحي ج 2 ، ص : 70 وما بعدها ، لصاحب البحث .
- (8) وتلميذه هذا هو الذي تعقب على كتابه « بيان الوهم والايهام » بكتاب سماه : « المآخذ السامية عن مآخذ الاهمال في شرح ما تضمنه كتاب بين الوهم والايهام » انظر « مظاهر النهضة الحديثية » ج 2 ، ص : 53 لصاحب البحث .

قاضي شاطبة آنذاك ، الذي أشاد بغزارة علمه ، ومعرفته الواسعة ،
وخصوصا في مادة الحديث وعلومه (9) .

مكانته العلمية :

درس ابن القطان وحدث كثيرا ، وترأس الهيئة العلمية بمراكش ، اذ
كان « مزوارا » للطلبة (10) ولهذا كان محفوظا عند العامة والخاصة من
آل دولة عبد لامون الموحيدي ، ولقد حظي كثيرا عند خلفائهم : يعقوب
المنصور الموحيدي ، فابنه محمد الناصر ، فولده المستنصر ، فبعد
الواحد بن يوسف اخي المنصور ، ثم ابي زكرياء يحيى المعتصم بن محمد
الناصر ، حتى كان رئيس الطاعة ، مصروفه اليه الخطط المهمة ، مرجوعا
اليه في الفتاوي الهامة وشؤون الدولة ، لذلك نال بخدمة السلطان دينا
عريضة (11) .

وقد سعد لدى الخليفة يعقوب المنصور بصفة خاصة ، اذ كان يؤثره
على غيره من اهل طبقة ، حتى عينه لقراءة الحديث الذي كان يقرأ بين
يديه ، لان قراءة ابن القطان للحديث ، كانت تروق يعقوب المنصور ، حيث
كان يفصل بين البسملة والتصلية على النبي صلى الله عليه وسلم ،
والدعاء للمنصور ، وكانت العادة في قراءة الحديث آنذاك ، بين يدي الخليفة ،
الا يفصل بينها وبين الدعاء له ، مما جعل يعقوب ، يستحسن طريقة ابن
القطان - في سرد الحديث - التي ابتدعها .

يقول يعقوب المنصور: هكذا ينبغي ان يقرأ الحديث من يقرأه بين ايدينا ،
فاصلا بين الدعاء لنا ، والتصلية المتبعة للبسملة ، وبين حديث النبي

(9) انظر الدليل والتكملة قسم الفرياء ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط ، تحت رقم 3194. د.
(10) كلمة « مزوار » كان يعلى بها اكبر عالم زمانه ؛ اذ تفيد رئيس الجماعة والهيئة ،
وكلمة « طالب » تفيد في العهد الموحيدي اعلى رتبة علمية ، لا كما يفهم منها الآن ،
كل من يطلب العلم ، وكلمة « حافظ » لهذا العهد الموحيدي لم يبق لها المدلول
المتعارف لدى علماء الحديث وكبار الفقهاء ، وانما أصبحت تطلق على صغار الطلبة ،
وعلى المبتدئين منهم في العلم ، انظر « مظاهر النهضة الحديثية » ج 1 ص : 227 .
لصاحب البحث .

(11) انظر الدليل والتكملة قسم الفرياء ، لوحة 10 ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط
تحت رقم 3194 ، د ، ولقد اطلع ابن عبد الملك المراكشي في ترجمة ابن القطان ،
فهي اطول ترجمة في هذا الكتاب .

صلى الله عليه وسلم ، فأما سرود البسطة والتسليمة والدعاء لنا ، والحديث في نسق واحد ، من غير فصل مما يخصنا من الدعاء وما قبله ، وما بعده ، فإنما نبأ إلى الله منه (12) .

ومن أبرز الشخصيات السياسية المهمة بابن القطان كذلك ، أبو عبد الرحمن محمد بن عمران التنملي ، وزير محمد الناصر ، الذي كان كثيراً ما يعتني به ويعظم جانبه ، حتى انتهت إليه بسبب خدمته إياه ، وعطفه عليه ، نحو ثلاثة عشر خططا كلها مفيدة ، وكل واحدة منها كان يعين لها أكثر المرسمين بالعلم قدراً وابعدهم صيتاً .

لقد استبحر ابن القطان بصفة خاصة في الحديث وعلومه ونقد رجاله ، فهو محدث ناقد بارع ، عارف بعلم الحديث ، وتاريخ روايته ، فكان أول شخصية مغربية ، ركزت الدراسة الحديثية على الأساليب والمناهج المتبعة في الشرق ، مع نوع من الأصالة والجدوة ، ولذا يعد من أبرز الشخصيات العلمية الكبيرة ، ومن أكبر المحدثين المغاربة لهذا العهد المنصور الموحي .

ورد في تذييل أبي سعيد ، على رسالة الإمام ابن حزم الظاهري ، في رسالته « المفاضلة » (13) :

وأما الحديث فقد كان بعصرنا في المائة السابعة ، الإمام أبو الحسن علي ابن القطان ، الساكن بحضرة مراكش ، وله في تفسير غرائب وفي رجاله مصنفات ، وإليه كانت النهاية والإشارة في عصرنا .

وقال ابن مسدي في حقه (14) كان ابن القطان معروفاً بالحفظ والاتقان ، ومن أئمة هذا الشأن ، مراكشي الدار ، وكان شيخ شيوخ أهل العلم في الدولة الموحية ، فتمكن من الكتب وبلغ غاية الأمانة .

(12) انظر الدليل والتكملة ص : 15 ، قسم الفرياء رقم 3194 د. الخزنة العامة - الرباط.

(13) نفع الطيب ج 3 ، ص : 180 ، تحقيق د. احسان عيس . لقد حصل خطأ في رسالة مجمع المحدثين والمفسرين للاستاذ عبد العزيز بن عبد الله - ص : 13 ، اذ جاء فيها : وذكر ابن حزم في تاليه في أهل الاندلس ، أن ابن القطان ، إليه كانت النهاية والإشارة في عصرنا ، وهذا خطأ ؛ لأن صاحب هذا الكلام ، هو أبو سعيد العديلي على رسالة « المفاضلة » لابن حزم المعاصر لفترة ابن القطان لا الإمام ابن حزم الذي كان يعيش في القرن الرابع والخامس الهجريين (384 - 456) .

(14) انظر تذكرة الحفاظ ج 4 ص 1407 .

وقد أقر لابن القطان القاضي والداني ، بعلو كعبه وثاقب ذهنه ،
وسعة معرفته في الميدان الحديثي .

فابن القطان ، أحد حفاظ المغرب في عصره بلا منازع ، والطود الشامخ
في الحديث والسنة ، وحامل لوائها في الجناح الغربي من العالم الاسلامي
في زمانه .

مؤلفاته :

لقد صنف ابن القطان العديد من الكتب ، في مختلف أنواع العلم ،
التي اتي على ذكر جلها ابن عبد الملك المراكشي في كتابه « الديبيل
والتكملة » (15) ، يقول : وكتب بخطه على ضعفه الكثير ، وعنى بخدمة كتب
العلم ، بلغ فيها الغاية ، منها :

— شيوخ الدارقطني : في مجلد .

— كتاب النظر في أحكام النظر ، في مجلد ، كان يدرس بمدينة
سبتة ، من طرف بعض علمائها الاعلام في القرن السابع الهجري (16) .

— تجريد من ذكر الخطيب البغدادي في تاريخه من رجال
الحديث بحكاية أو شعر ، في مجلدين .

— كتاب حافل ، جمع فيه الحديث الصحيح ، محذوف السند ،
فيه من المسندات والمصنفات ، كمل منه كتاب الطهارة والصلاة والجنائز
والزكاة ، في نحو عشر مجلدات .

— مسائل من أصول الفقه ، لم يذكرها الاصوليون في كتبهم ، في
مجلد .

-
- (15) قسم الغريباء مخطوط الخزائن العامة بالرباط ، تحت رقم 3194 د .
(16) يقول أبو القاسم التيجاني السبتي (هذا العدد سمعت جميعه كاملا في خمس مجالس ،
آخرها من سنة ثلاث وتسعين وستمئة ، على العاقل أبي عبد الله محمد بن محمد
الكتامي . انظر برنامجه ص : 272 ، تحقيق عبد الحفيظ منصور ، ط. الدار
التونسية للكتاب 1981 .

- كتاب في القياس ، لمناضلة من سلك غير المهييع في اثبات القياس .
- كتاب يتعلق بالحديث وعلومه ، اخرجه من كتاب المحلى للامام ابن حزم الظاهري الاندلسي .
- كتاب في انساب الخيل وانسابها واخبارها .
- له برنامج في شيوخه ، الفه بعد الخمس والعشرين وستائة .
- وله مقالات متعددة ، متنوعة المقاصد ، منها :
- مقالة في الامامة اكبرى .
- مقالة في القراءة خلف الامام .
- مقالة في الوصيلة للسوارث .
- مقالة في منع المجنهد من تقليد المحدث في تصحيح الحديث .
- مقالة في الاوزان والمكايل .
- مقالة في معاملة الكافر ، جمعها للخليفة محمد الناصر الموحدي (ت 610 هـ) صاحب وقعة العقاب ، لما سألته حول السلوك الدبلوماسي المناسب عند مقابلة كبار الاجانب ، حين ورد عليه فرناندو الثالث .
- سوغ ابن القطان لمحمد الناصر في هاته المقالة ، القيام له ولا مثاله عند الاستقبال ، فلم يرض محمد الناصر بها ، ولم يعمل بهاته الفتوى ، وما زال يرتكزول المغرب الى الآن ، على استقبال الملك المغربي للسفراء ، وهو على حالة الجلوس (17) .

(17) انظر كتاب جامع القرويين ج 1 ، ص : 148 للدكتور عبد الهادي التازي .

وهذه المقالات اوصلها ابن عبد الملك المراكشي في ذيله ، الى
اربعة عشرة مقالة (18) .

كتاب بيان الوهم والايهام :

ومن أهم وأعظم تأليف ابن القطان ، وابعدها اثرا وصيتا ، كتابه : «بيان
الوهم والايهام الواقعين في كتاب الاحكام » لعبد الحق الازدي الاشبيلي
(ت سنة 582 هـ) ، وما زال هذا الكتاب مخطوطا ويوجد منه حتى الآن
مجلد واحد (19) .

علق به ابن القطان على كتاب الاحكام الوسطى لعبد الحق الاشبيلي ،
فصحح أغلظه وعدل أستنتاجاته ، وحل ذلك في نفس طويل (20) .

(18) انظر كتاب الذيلة والتكملة قسم الغريب ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت
رقم 3194 د .

(19) موجود بقسم المخطوطات بمكتبة القرويين بفاس تحت رقم 1068 وهو يقع في مجلد
ضخم مكتوب بخط مغربي واضح ، وهو من جيب والدته احمد المنصور الذهبي الملك
المغربي السعدي (ت 1012 هـ) .

ويقال انه يوجد في نسخة تامة في سفرين ، بدار الكتب المصرية بالقاهرة .
وتوجد منه أوراق مختلطة من السفرين : الاول والثاني بالمكتبة العامة بالرباط تحت
رقم 1213 هـ .

وكتاب « بيان الوهم والايهام » هذا استخدمه الاستاذ ابراهيم بن اهديق في
اطروحاته : « علم الملل في المغرب » من خلال كتاب بيان الوهم والايهام ، الواقعين
في كتاب الاحكام لابن الحسن ابن القطان الفاسي (ت 628 هـ) منها نسخة مرقونة
بدار الحديث الحسنية بالرباط .

ورد في مجلة « دفوة الحق » ع 1 ص 18 ص 25 مقال للاستاذ فاروق حمادة ،
عن ابن القطان المحدث لمترجمنا وله من تأليف « نظم الجهان » فهو في الواقع ليس
« ابن القطان المحدث » : وله من تأليف « نظم الجمان » فهو في الواقع ليس
(646 - 664 هـ) .

فكلام فاروق حمادة محض خطأ ، ويظهر انه تبع في هذا الخطأ صاحب « دليل
مؤرخ المغرب الأقصى » ج 1 ص : 157 ط. 1960 للمرحوم الفقيه عبد السلام بنسودة
وكذلك ذهب في هذا الخطأ د. ابراهيم حركات في كتاب « المغرب عبر التاريخ »
ص : 381 ، ط. 1 - 1965 . وكتاب « نظم الجمان » حققه د. محمود علي مكي ، طبع
بتطوان ، انظر مقدمته .

(20) انظر البحث القيم للعلامة محمد النوني : « مخطوطة مغربية في علوم القرآن والحديث »
مجلة دار الحديث الحسنية ع 3 ص : 113 سنة 1982 وانظر معه مظاهره النهضة
الحديثية لمصاحب البحث ج 2 ص : 99 .

وقدرة ابن القطان الحديثية تظهر في كتابه هذا « بيان الوهم والايهام »
الذي وصل اليه من تراثه ، وبولا هذا الكتاب ، لما عرفنا مكانته
الحديثية والعلمية .

ومعلوم ان عبد الحق الاشبيلي ، له الاحكام الشرعية ، الصفري ،
والوسطى ، والكبرى (21) ، واي هاته الاحكام منها ، كتب عليها الحافظ ، ابن
القطان كتابه « بيان الوهم والايهام » ؟

لقد اختلف الباحثون في تحديد ماهية الاحكام التي علق عليها ابن
القطان ، وهو نفسه لم يبين لنا ايا منها تصدى للكتابة عنها . ومما ورد في
مقدمة الكتاب (22) : « فان ابا محمدا عبد الحق الازدي الاشبيلي ، رحمة الله
عليه ، قد خلد في كتابه ، الذي جمع فيه احاديث احكام افعال المكلفين علما
نافعا ، وأدبا قائما » . غير ان الحافظ الذهبي (ت 748 هـ) يصرح بأن
ابن القطان كتب على « الاحكام الكبرى » :

يقول الذهبي (23) : « لقد طالعت كتابه المسمى « بالوهم والايهام »
الذي وضعه على كتاب الاحكام الكبرى لعبد الحق ، الذي يدل على حفظه ،
وقدرة فهمه ، لكنه تعنت في احوال الرجال ، فما أنصف » .

تبع الذهبي على هذا الرأي ، لمحدث محمد بن بن جعفر الكتاني الفاسي ،
في رسالته المستطرفة يقول (24) : « وقد وضع على كتاب الاحكام
الشرعية الكبرى ، لابي محمد عبد الحق الازدي ، احافظ الناقد ابن
القطان ، كتابه المسمى : « بيان الوهم والايهام » ، الواقعيين في كتاب
الاحكام » ، كما ان ابن عبد الملك المراكشي ، يصرح في « ذيله » بالاحكام
الكبرى « (25) .

(21) وللإطلاع عليها ينظر كتاب « مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحي
ج 2 ص : 74 - 76 .

(22) بيان الوهم والايهام مخطوط خزانة القرويين رقم 1068 .

(23) تذكرة الحفاظ ج 4 ص : 1407 .

(24) ص : 178 ، ط . دمشق ، انظر معه « الاعلام » للمراكشي ، ج 3 ص : 141 ط فاس .

(25) قسم الغريباء ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم : 3194 .

أما ابن الزبير في كتابه « صلة الصلة » (26) فلم يبين لنا كذلك ، أي كتاب من الأحكام ، عقب عليه ابن القطان ، وإنما اكتفى بقوله : « ألف ابن القطان كتابه المعروف : « بالوهم والايهام ، الواقعين على كتاب الأحكام » لابي محمد عبد الحق الاشبيلي ، وهو من أجل التواليف في بابيه ، وإن كان لا يخلو عن بعض تحامل وتعسف » .

والاستاذ ابراهيم ابن الصديق، ذهب في رسالته (27) : ان كتاب « بيان الوهم والايهام » وضعه صاحبه ابن القطان على الأحكام الصغرى ، لا على الكبرى ، يقول : « والذي يؤخذ من تنايا الكتاب ، ومن مناقشته لعبد الحق ، ان الكتاب وضع لبيان اوهام الأحكام الصغرى لا الكبرى : لان الكبرى ساق فيها الاحاديث بأسانيدھا ، فجاء حجما كبيرا » .

وورد في أول ورقة من كتاب « بيان الوهم والايهام » لبعض المعلقين (28) ما يلي : « فلعمد الحق أحكام كبرى ، وأحكام وسطى ، وهي التي ألف ابن القطان عليها ، وصغرى » .

وجاء في تعليق : الأحكام الشرعية الموجودة بالخزانة الملكية (29) : « وأعلم ان لعبد الحق ، الأحكام الكبرى ، والوسطى ، والصغرى ، فالصغرى لا يذكر فيها علة الحديث ، ولا ينبه على ضعفه وما فيها من الصحيح أكثر ، وقد من الله تعالى علي بنسخة عتيقة ، وهذه هي الأحكام الوسطى » .

وورد في كتاب « الفكر السامي للحجوي » (30) : « وقد ظفرت بنحو من أول أحكام عبد الحق الاشبيلي وأظنها الوسطى ، ذكر كاتبها انها كملت سنة 737 هـ ، والنصف الآخر ، لعله في الخزانة الخديوية بمصر ، وعثرت على بعض أجزاء الصغرى في مكتبة مراكش » (31) .

(26) ص : 131 ع : 208 .

(27) الجرح والتعديل في المدرسة المغربية ص52 . منها نسخة مرقونة بدار الحديث الحسنية بالرباط . لقد رجع ابن الصديق من هذا الرأي ، وأصبح يقول : « الأحكام » التي كتب عليها ابن القطان ، هي الوسطى لا الكبرى ، ولا الصغرى ، انظر أطروحته « علم الملل في المغرب من خلال كتابي بيان الوهم والايهام الواقعين في كتاب الأحكام » لابي الحسن ابن القطان الفاسي . منها نسخة مرقونة بدار الحديث الحسنية .

(28) مخطوط خزانة القرويين بفاس رقم : 1068 .

(29) رقم : 235 في حجم كبير ، وهناك نسختان تحت رقم : 5380 - 5682 .

(30) ج 4 ص : 61 ط . الأولى .

(31) وهي أجزاء أربعة ، وهي الآن مصورة بالخزانة الملكية بالرباط .

وجاء في كلام أبي القاسم التجيبي (32) عن كتاب « بيان الوهم والايهام » : « وهذا الكتاب موضوع على النسخة الوسطى من الاحكام ، تأليف أبي محمد عبد الحق الأزدي » .

لم يبق لنا مجال لاي افتراض امام هاته النصوص ، على ان ابن القطان ، وضع كتابه : « بيان الوهم والايهام » على الاحكام الوسطى لعبد الحق الأزدي الاشبيلي ، لا على الكبرى ، ولا على الصغرى .

وعلى كل حال ، فابن القطان ، تتبع في كتابه « بيان الوهم والايهام » كتاب الاحكام الشرعية لعبد الحق الاشبيلي ، فبين اوهامه واخطائه التي صدرت عنه ، وتكلم على كثير من الاحاديث للرواة وبين صحيحها من ضعيفها ، كما تعرض للرواة جرحا وتعديلا ، مختطا في ذلك منهاجا اصيلا لم يسبقه احد من المحدثين المغاربة في هذا الشأن ، فهو اول من نهج هذا النهج الحديثي في المغرب ، فانتشر كتابه هذا ، بين العلماء غربا وشرقا ، فاستحسنوه وتلقوه باقبال ، واعتمدوا الكثير من اجتهاداته وآرائه في الكلام على الاحاديث ورجالها ، فاصبحت تنقل منه النقول في كتب الاعلام ، فاذا ورد ، قال الحافظ ابن القطان الفارسي ، انصرف الى كتابه « بيان الوهم والايهام » .

تنويه أبي القطان لكتابه « بيان الوهم والايهام » :

وابن القطان نفسه يشيد بكتابه هذا ، ويعدد مزاياه ، يقول عنه (33) : « وقد يظن ظان ان كتابنا هذا ، مقصور الافادة على من له بكتاب أبي محمد عبد الحق اعتناء ، فذلك الذي يستفيد منه اصلاح سند ، او تنبيهها على مغفل ، هذا الظن ممن يظنه خطأ ، بل لو كان كتابنا قائما بنفسه ، غير مشير الى كتاب أبي محمد المذكور ، كان ما فيه من التبيين على نكت حديثية ، جللت عنها وعن امثالها الكتب ، وتعريف برجال يعز وجودهم ، ويتمسدر الوقوف على المواضيع التي استفدنا احوالهم منها ، واحاديث افدنا فوائد

(32) انظر برنامجه ص : 152 تحقيق عبد الحفيظ منصور ط. الدار العربية 1981 .

(33) بين الوهم والايهام المقدمة ج 1 ص : 5 مخطوط خزانة القرويين رقم : 1068 ، اتيت بهذا الكلام على طوله لئلا يرى ما يقوله ابن القطان عن كتابه هذا .

في متونها وأسانيدها ، وعلل نبهنا عليها ، وأصول أشرنا إليها ، أفيد كتاب وأعظم ثمرة تجتنى .

ومن له بهذا الشأن اعتناء يعرف صحة ما قلت ، وقد يكون ممن لم يسبق إليه في الصناعة الحديثية وترتيب النظر فيها المستفاد بطول البحث ، وكثرة المباحثة والمناظرة والمفاوضة وشدة الاعتناء ، ووجود الكتب المتعذر وجودها على غيرنا ، مما يسر الانعام به من الله سبحانه علينا له الحمد والشكر .

فليس في كتاب أبي محمد عبد الحق ، حديث الا وقد وقفت عليه في الموضع الذي نقل منه ، بل وفي مواضع لم يدرها قط ، بل لعله ما سمع بها .. » .

منهجية ابن القطان في كتابه : « بيان الوهم والايهام » :

ولابن القطان آراء معتبرة في الرجال ، وطريقة خاصة في الجرح والتعديل ، وان كانت لا تخلو من انتقاد (34) .

قسم ابن القطان كتابه « بيان الوهم والايهام » الى قسمين (35) :

القسم الاول : بيان اوهام عبد الحق في النقل ، ويشمل ابوابا مثل : باب نسبة الاحاديث الى غير روايتها ، باب ذكر الاحاديث بورودها من موضع عن راو ، ثم يرد فيها زيادات او حديثا من موضع آخر ، موهما انها عن ذلك الراوي ، او بذلك الاسناد ، او في تلك القصة ، او في ذلك الموضع وليس كذلك .

باب ذكر احاديث اوردها ، ولم اجد لها ذكرا ، او عزأها الى مواضع ليست هي فيها .

(34) كتب بعض الانتقادات ، الشيخ عبد الحي الكنوي الهندي في كتابه « الرفع والتكميل » ص : 100 ط . حلب الاول ، انظره .

(35) انظر مقدمة « بيان الوهم والايهام » ، مخطوط خزانة القرويين رقم : 1068 .

القسم الثاني : بيان ايهامه في النظر ، أي الاستدراك عليه في التصحيح والتضعيف ، والجرح والتعديل ، ويشمل أبوابا مثل : ذكر احاديث أوردها على انها متصلة ، وهي منقطعة ، او مشكوك في اتصالها ، ذكر احاديث أوردها على انها مرسلة لا عيب فيها سوى الارسال ، وهي معتلة بغيره ، ولم يبين ذلك ، ذكر احاديث أعلاها برجال ، وفيها من هو مثلهم ، او أضعف ، او مجهول لا يعرف ، ذكر امورا مهمة ، من احوال رجال يجب اعتبارها ، فأغفل ذلك او تناقض فيه ، ذكر رجالا لم يعرفهم وهم ثقة او ضعاف ، او مختلف فيهم ، ذكر رجالا ضعفهم لا يستحقون التضعيف ، الى غير ذلك من الانتقادات التي ذكرها في مقدمة كتابه : « بيان الوهم والايهام » .

بعض النماذج من كتاب ابن القطان (36) :

أن ابن القطان « هنا » ، يعقب على عبد الحق الاشبيلي ، في باب ذكر احاديث أوردها على انها مرفوعة ، وهي موقوفة او مشكوك في رفعها . يقول : من ذلك انه ذكر عبد الحق الاشبيلي ، عن علي رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لا مهر دون خمسة دراهيم ، ساقه من طريق الدارقطني ، قال : ولا يصح ، وهذا لا وجود له عند الدارقطني هكذا ، وانما هو عنده عن علي من قوله ، ولا يصح كما ذكر ، فانه من رواية الحسن ابن يزيد بن دينار ، عن عبد الله الداناج ، عن عكرمة ، عن ابن عباس عن علي .

والحسن بن دينار كذاب ، وقد جهدت أن أجده في نسخة من كتاب الدارقطني كما ذكر ، استظهارا على باقي كتابي ، وكتاب أبي علي الصدفي فلم أجده ، وانما خطأه فيه ، أن كثيرا ما يقع هكذا ، عن علي عليه السلام ، فظنه عن النبي صلى الله عليه وسلم .

والقاء نظرة على هاته النماذج من أبواب كتاب « بيان الوهم والايهام » ، تعطي فكرة واضحة عن غزارة مادة هذا الكتاب في علم الحديث ، وعلله

(36) من أوراق مختلطة من « بيان الوهم والايهام » من السفرين : الاول ، والثاني ، يصل مجموعها 156 ورقة من الحجم الكبير ، منها صالح يقرأ ، ومنها لا يقرأ لتلاشيها ، وهي موجودة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم : 1213 .

ورجاله ، بحيث لا تقتصر فائدته على تتبع اوهام واخطاء عبد الحق الاشبيلي ، بل تعم فائدته أيضا علماء الحديث ، كما صرح بذلك ابن القطان نفسه في اعتزاز كبير ، بما وصل اليه في هذا المجال الحديثي كما تقدم .

وابن القطان يجتهد شأن علماء الاجتهاد ، سواء في احكام الفقه ، او نقد الرجال ، او تتبع الاحاديث في حسنها وضعفها ، لا يقلد أحدا في تصحيح ولا تضعيف ، فهو ينظر في الاسانيد ورجالها ، ويصدر احكاما وفق معطياتها .

يقول ابن القطان في كتابه (37) : وإلى هذا ، فلو كان تصحيحا من أبي حاتم لوجب مع ذلك من النظر اسناده ، بل يجب مع تصحيح البخاري ، أو مسلم ، أو الترمذي ، أو غيرهم ، فانما الرواية ، لا الراي في مسائل الاجتهاد .

« بيان الوهم والايهام » في الميزان :

وكتاب « بيان الوهم والايهام » ، هو شأنه كشان باقي الكتب العلمية الاخرى ، وقع فيه لمؤلفه ابن القطان بعض الاخطاء ، والاطعاء لا يسلم منها أحد كيفما كان شأنه ، وكيفما كانت منزلته العلمية .

وهاته الاخطاء لا تنقص من قيمة الكتاب ، ومن مكانة صاحبه ، فقد افادنا من نكات دقيقة في قواعد علم الحديث وفي مصطلحه ، فريدة من نوعها ، وكشف عن أسماء رواة مبهمين ، وبين احاديث اضطرب في شأنها علماء هذا الشأن ، وتعرض لمسائل مهمة وجلييلة ، يحتاج اليها علماء هذا الشأن والباحثون .

ولمكانة هذا الكتاب : « بيان الوهم والايهام » ، تعقبه عدد من العلماء ، منهم المفاربة والمشاركة .

فمن المفاربة : محمد بن يحيى بن خلف ، تلميذ ابن القطان المحدث الناقد (ت 642 هـ) ، في كتاب سماه : « المآخذ الحفال السامية » ، عن

(37) « بيان الوهم والايهام » مخطوط خزانة القرويين بفاس تحت رقم : 1068 ط. 172 .

مأخذ الإهمال ، في شرح ما تضمنه كتاب « بيان الوهم والإيهام » من الإخلال والأغفال ، وما انضاف إليه من تميم وإكمال .

تبين من تتبع ابن المواق لكتاب « بيان الوهم والإيهام » ، أدراكه ونبله ، وموقفه بصناعة ، الحديث ، واستقلاله بعلومه ، وإشرافه على علله وأطرافه وتيقظه « (38) .

يقول ابن المواق عن كتابه هذا (39) : « وقد عنيت بالجمع بين هذين الكتابين : « الأحكام الشرعية لعبد الحق الأشبيلي » و « بيان الوهم والإيهام » لشيخنا ابن القطان ، مضافين إلى سائر أحاديث الأحكام ، وعلى ترتيبها وتكميل ما نقص منها ، فصار كتابي هذا ، من أنفع المصنفات وأغزرها فائدة ، حتى لو قلت أن لم يؤلف في بابيه مثله لم أبعد » .

ويقول الشيخ القصار (40) : « ظهر في تعقب ابن المواق ، براعة نقده ، إلا أنه بقي كتابه في نقص ؛ إذ مات قبل أن يتمه ، ثم اتهمه أبو عبد الله محمد بن رشيد المحدث السبتي (ت 721 هـ) بكتاب سماه : « بغية النقاد النقلة » فيما أخل به كتاب البيان وأغفله ، أو ألم به فما تممه ولا أكمله » .

عمل ابن رشد على تكميل تخريجه وتنقيحه ، مع زيادات وتميمات ، وهو يقع في جزأين (41) .

وقد حاول أخراج كتاب ابن المواق وجمعه كذلك ، في مؤلف حافل ، ابن عبد الملك المراكشي (ت 703 هـ) ، صاحب كتاب « الذيل والتكملة » ، كما ورد في كلام محمد العبدري أحاحي ، صاحب « الرحلة » ، لدى حديثه مع العالم الكبير المصري ابن دقيق العيد (ت 702 هـ) في القاهرة .
يقول أحاحي (42) : « وفي أول ما رأيت ابن دقيق العيد ، قال لي :

(38) أنظر الرسالة المستطرفة ص : 178 ط. دمشق .

(39) الإعلام للمراكشي ج 5 ص : 232 المطبعة الملكية أرباط .

(40) الرسالة المستطرفة ص : 178 .

(41) يوجد الجزء الأول بمكتبة الاسكريال باسبانيا ، تحت رقم : 1749 ، يقع في 130 لوحة ، أما الجزء الثاني يعتبر الآن مفقود .

(42) الإعلام للمراكشي ج 4 ص : 309 و 335 ط. الملكية .

أما عندكم بمراكش ، رجل فاضل ، يدعى أبا الحسن ابن القطان ، صاحب كتاب « بيان الوهم والإيهام » فأتى على الكتاب ، ثم ذكرت له رد تلميذه ابن المواق عليه ، وأنه تركه في مسودته ، فعانى أخراجه صاحبنا الفقيه الأديب أبو عبد الله ابن عبد الملك المراكشي ، الذي عرفته به ، وما حضر لي من تحليته وتأليفه ، ومن جملتها : « الذيل والتكملة على كتاب الصلة » لابن بشكوال ، فعجب من ذلك وكتب ما أملته عليه منه .

ومن اعلام المشرق الذين تعقبوا كتاب « بيان الوهم والإيهام » الحافظ الذهبي في مجلد (43) ، ولقد مر الكلام عنه .

قال ابن ناصر الدين (44) : ولابن القطان في كتابه وهم كثير ، نبه عليه أبو عبد الله الذهبي في مصنف كبير .

وهذا المصنف اختصره بدوره الشيخ محمد بن عبد الله بن مصطفى بن المنجا الحنبلي ، فاستخرج من مختصر الحافظ الذهبي ، ردوده على ابن القطان ، بدون تطويل وتفريع .

أتى الاستاذ فاروق حمادة ، الأحاديث التي تعقبها وأستدرکها الحافظ الذهبي على ابن القطان ، وعددها هاته الأحاديث ، تصل الى تسعين حديثا (45) .

فكتب رجال الحديث ، مليئة بالنقل عن كتاب « بيان الوهم والإيهام » لابن القطان ، وقد جرد منه الحافظ المراقي ، صاحب الإافية في مصطلح الحديث ، ما يتعلق بالرجال والجرح والتعديل في كتاب سماه : « ترتيب من له ذكر أو ترجيح أو تعديل في بيان الوهم والإيهام » لابن القطان (46) .

(43) انظر تذكرة الحفاظ ج 4 ص : 1407 .

(44) انظر مجلة « دعوة الحق » ع : 1 ص : 18 : 65 - 73 سنة 1977 وعدد 5 ص : 18 . ط . وزارة الاوقاف - الرباط .

(45) انظر مجلة « دعوة الحق » ع : 1 ص : 18 ، ص : 65 - 78 ، وعدد : 5 ، ص : 18 ، ص : 98 - 114 .

(46) انظر « رسالة التعديل والتجريح في المدرسة المغربية للحديث » ص : 5 ، منها نسخة مرفوعة بدار الحديث الحسنية . لآبراهيم ابن الصديق .

أخذ الحافظ الزيلعي (ت 762 هـ) من كتاب « بيان الوهم والإيهام »
وأودعه في كتابه القيم « نصب الرأية في تحريج أحاديث الهداية » الذي
أختصره الحافظ ابن حجر في كتابه « الدراية » (47) .

وكتاب « بيان الوهم والإيهام » كان يدرس بمدينة سبتة ، من طرف
مشايخها الاعلام ، في القرن السابع الهجري ، ومن تلقى هذا الكتاب هناك
أبو القاسم التجيبي ، على الشيخ الحسيني السبتي (48) .

هذا هو ابن القطان المحدث الكبير الناقد ، حافظ المغرب ، صاحب
كتاب « بيان الوهم والإيهام » والكتب الأخرى الحديثية وغيرها ، الذي
نشر الحديث وغيره من باقي العلوم الأخرى في بلاد المغرب في العهد
المنصوري الموحد وما بعده .

ولو قدر لهذا الكتاب « بيان الوهم والإيهام » أن يطبع كاملاً ، لكان
عملاً عظيماً ، وخدمة جليلة ، تسدي للدراسات الحديثية بوجه خاص ،
وللدراسات الإسلامية بوجه عام ، وهذا ما نأملناه .

نهاية ابن القطان :

لم يبق ابن القطان ، مع حياته العلمية ، كما كان من قبل ، في عهد
الخليفة يعقوب المنصور الموحد الرجل القوي .

بعد موت يعقوب هذا ، سنة 595 هـ أصبح ابن القطان ، يدلي
بدلوه في ميدان السياسة ، فاندفع في طريقها ، وصار يخوض غمارها مع
الخائضين ، فتلبس بأنامها وشروورها ، شأن المغامرين المندفعين ؛ لأن
وظيفته تجعله أن يخوض في السياسة مع الخائضين ، حيث كان يتصدى
رئاسة « طلبة » الحضر بمراكش العاصمة ، وكان يشغل منصب قاضي
الجماعة للموحدين .

(47) « دعوة الحق » عدد : 1 ، ص : 18 ، ص : 66 .

(48) انظر برنامج التجيبي ص : 151 ، تحقيق عبد الحفيظ منصور ، ط . 1981 .

تستوقف نظرنا تلك العبارة ، التي اوردها جل الذين تكلموا عن ابن القطان من المؤرخين (49) : أن ابن القطان امتحن بالفتنة الحادثة بالمغرب أول سنة 621 هـ فخرج من مراكش وعاد إليها واضطرب أمره ، الى أن توفي بسجلماسة من علة البطن ، وهو متول قضاءها سنة 628 هـ - 1230 م .

فنحن نعلم ان « الطلبة » آنذاك كانوا اهم عماد الدعوة الموحدية ولمبشرين بمبادئها والداعين لها .

ومن هذا نرى ان ابن القطان ، كان ، من اكبر دعاة الموحدين ، وبرز رجالا دولتهم ، فهو رئيس طلبتهم ، وقاضي من قضاتهم الكبار ، وسارد للحديث النبوي لأكبر خلفائهم ، يعقوب المنصور الموحي .

إذا فما هي الفتنة ، وكيف كانت ملابساتها ، وأي شرر أصاب ابن القطان ، منها ؟ .

الواقع أن سنة 621 هـ - 1224 م ، كانت فاتحة تصدع للدولة الموحدية ، وذلك من تأمر أعدائها عليها في الداخل والخارج .

لما توفي الخليفة يوسف المستنصر بن الناصر سنة (620 هـ - 1223 م) ترشح للخلافة من طرف شيوخ الموحدين ، أبو محمد عبد الواحد بن يوسف ، وعبد الله العادل بن يعقوب المنصور ، فعندما تشاور أهل الحل والعقد ، ومنهم العالم ابن القطان ، قدموا عبد الواحد على العادل .

لم تطل مدة عبد الواحد في اخلافة حتى قتل صبورا ، وهو أول من قتل غدرًا من بني عبد المومن (50) ثم بويح العادل سنة 631 هـ - 1224 م ، وقدم من مرسية الى مراكش العاصمة وتلك المعارضة من ابن القطان

(49) انظر التكملة لكتاب الصلة ، ص : 686 م . 1920 ، وشجرة النور الزكية ص : 750 ع 456 . ومقدمة نظم الجمان لابن القطان ، تحقيق : د. محمود علي مكي ، والإسلام للمراكشي ج 10 ، ص : 9 ، وما بعدها ، معصور بمكتب الترسيب والتنسيق بالرباط .

(50) الدليل والتكملة ، قسم الفراء ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم : 3194 .

نحو الخليفة العادل ، هي التي سببت ايحاشه عليه ؛ اذ هم بالقبض عليه والايقاع به ، لولا ان رعى العادل انقطاعه لخدمة وابده واسرته ، فكف عنه وصرفه عن المجيء لقصر الخلافة والدخول اليه ، الا لمكان العلماء . « بيت الطلبة » .

وهذا التصرف من العادل ، جعل ابن القطان يخشاه ويقلقه ويزيده استحاشا منه .

هذه هي الفتنة التي امتحن فيها ابن القطان ، منذ سنة 621 هـ ، فقد كان من رجالات الدعوة الموحدية البارزين ، وكان من الطبيعي أن يلقى من انواع الاضطهاد الشيء الكثير ، على يد الخليفة العادل ، ثم من أخيه المأمون (51) فيما بعد ، لميوله عنهما .

ولعل هذا ، هو ما أدى بابن القطان الى مفادرتة مراکش ، صحبة يحيى المعتصم بن محمد الناصر الى سجلماسة ، الذي بويع هو بدوره من طرف جماعة من الموحدين .

وسجلماسة (52) كانت في ذلك الوقت ، وكرا للشورة التي أعلنها يحيى المعتصم ومؤيدوه ، على يد المأمون .

وابن القطان كان في هذا الوقت ، مقربا ليحيى المعتصم الموحدي ، بحكم معارضة كليهما للمأمون وخصومتها له ، وهذا يفسر لنا توليته لمنصب القضاء بمدينة سجلماسة ، في ظل يحيى المعتصم الى وفاته . وتتراكم المصائب الواحدة تلو الأخرى على ابن القطان فيحدث له أثناء دروسه العلمية زمن الخليفة عبد الله العادل ، خصمه اللدود ، أن

-
- (51) هو ادريس المأمون بن الخليفة يعقوب المنصور الموحدي الذي استمر في الحكم من سنة : 626 - 630 هـ والمأمون هذا ، هو الذي أمر بدم المهدي ابن تومرت ونسب مذهبه ، وأمر بزوال اسمه من السكة الموحدية ومن الخطبة وغيرها ، وكتب بذلك مرسوما ، وبعث به الى المدن المغربية الكبرى يقرأ على منابرها ، انظر كتاب « مظاهر النهضة العدينية في عهد يعقوب المنصور الموحدي » ج 1 ، ص : 171 - 172 .
- (52) سجلماسة ، تقع في جنوب المغرب ، بناها أبو القاسم سمكو المدراري الكناسي الفارجي الصفري سنة 140 هـ واتخذها عاصمة للدولة الصفوية المغربية التي بقيت الى سنة 297 هـ ، حيث قضى عليها الفاطميون .

جادله بعض الحاضرين من الطاعنين عليه ، في مسألة تتعلق بالنبوة ، فأخذ عليه أنه يعني القول باكتساب النبوات ، فهاجموا ابن القطان ، وتألّبوا عليه وكتبوا به رسمين : الأول يتعلق بشهادة الشهود بمقاتته تلك المزعومة ، والثاني يتعلق بفتاوي أهل العلم في قائل مثل هاته المقالة .

أجمع المتأليون على ابن القطان ، أنه لا يتم لهم الفرض من هذه المؤامرة ، إلا بفتوى أبي الحجاج يوسف المكلاسي ، العالم الكبير (ت 626 هـ) (53) ظانين أنه لخصومته معه ، ولمكانته من رجال الحكم سيجدونها فرصة سانحة للنيل من ابن القطان ليقتل ، أو على الأقل ، تناله من العادل الموحي عقوبة شديدة .

بادر المكلاسي العالم العاقل لتمزيق الوثيقة المقدمة إليه ، ونهر الساعين بها إليه ، ووبخهم على فعلهم الشنيع ، سافرا عن سخطه إياهم ، بقوله (54) :

ياسء النظر الى اجل شيوخكم ، واشهر علمائكم ، وقد علمتم صيته في الآفاق ، فانه رجل استنفذ طول عمره في خدمة السنة وعلوم الشريعة ، حتى صار من أئمتها في ميدان المعرفة . ثم قال لهم : اذهبوا خيب الله سعيكم ، وأراح المسلمين منكم « فانقلبوا خاسرين ، متعجبين من موقف خصمه العالم المكلاسي ، المعترف عن جدارته بمكانة ابن القطان العلمية الكبيرة .

سكن قلق أبو الحسن ابن القطان ، ودفع الله بفضل أبي الحجاج المكلاسي ، ما كان يتوقعه من سوء المؤامرة ، التي دبرها له أعداؤه ، فحفظه الله من كيدهم ، وردهم على أعقابهم خاسرين .

وهذه الحالة أن دلت على شيء ، فإنما تدل على المنفعة العلمية الواسعة ، التي كان يتمتع بها ويحظى بها ابن القطان ، داخل المغرب

(53) وهو صاحب كتاب : « لباب العقول » ، في الرد على الفلاسفة في علم الأصول « حققه أخيرا : د. فوفية حسن محمود ، طبع 1977 م . والمكلاسي أحد العلماء الذين لعبوا صفة الخليفة يعقوب المنصور الموحي سنة 591 هـ إلى الأندلس من أجل الجهاد .

(54) انظر « الدليل والتكملة » قسم الفرياء ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم : 3194 وانظر معه كتاب « لباب العقول » ص : 9 وما بعدها .

وخارجه ، والتي يشهد له بها حتى خصومه الالاء الاقوياء ، في اسوء الظروف الحرجة التي نزلت به .

وتحل بساحة ابن القطان مصيبة اخرى من نوع آخر ، تتجلى في مضايقة العيش به ، وبأفراد أسرته الكثيرة العدد ؛ لانه كان ذا عيال ، وتمثل هذه المرة في الوزير ، ابي سعيد ابن جامع خصمه الكبير .

لقد بلغ من حقد هذا الوزير على ابن القطان ، ان نزع منه تلك الوظائف الكثيرة ، التي كان يشغلها من قبل .

يقول ابن عبد الملك المراكشي في « ذيله » (55) : « ولم يزل ابن جامع يحط من خطط ابي الحسن ابن القطان ، ويصرف فيها غيره ، حتى لم يبق بيده منها شيء الا القليل النزر العائدة » .

وتنتهي حياة ابن القطان بفراره الاخير الى سجلماسة ، صجة أميره يحيى المعتصم بن محمد الناصر ، من قبضة ادريس المامون اخي العادل ، الذي حل بمراكش العاصمة سنة 627 هـ - 1229 م ، ظافرا منتصرا .

ولما فر يحيى المعتصم وشيعته ، ومنهم ابقاضي ابو الحسن علي ابن القطان ، الى سجلماسة انتهت دره واخذ كل ما فيها من متاع ومال وكتب ، التي تقدر بحمولة سبعة عشر جملا ، منها جملان بخطه .

لم يزل ابن القطان مع أميره يحيى المعتصم ، الى ان توفي متألما مبطونا حسيرا على ما فقد من ذويه وبنيه وسائر ممتلكاته .

كانت وفاته رحمه الله سنة (628 هـ - 1230 م) ، ودفن قُرب الجامع الاعظم بسجلماسة ، وقبره هناك معروف الى الان (56) .

وهكذا ينتهي كل شيء ، وتخيب شعلة ابن القطان الوضاءة التي اضاءت ما حولها ، وانتهى امر ابن القطان بموته ، الذي قام بدور كبير في

(55) الدليل والتكملة : قسم الفرياء ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط ، ترجمة ابن القطان .

(56) انظر الدليل والتكملة ، قسم الفرياء ترجمة ابن القطان مخطوط الخزانة العامة بالرباط ، تحت رقم : 3094 .

الميدانين : العلمي والسياسي ، والذي بهر بعلمه العزيز ، اصدقاءه واعداءه داخل المغرب وخارجه .

هذه هي نهاية ابن القطان المؤلة ، العالم الموسوعي الكبير ، المحدث الناقد المغربي الشهير ، الدائع الصيت ، كنهاية كل انسان عظيم او وضيع ، كيفما كان شأنه ، تنتهي الحياة بموته ، وينسى كل شيء عنه ، الا ما ترك هذا الانسان من علم بثه في صدور الرجال ، او خلد تأليف مفيدة نشرها في الناس ، ستبقى ما بقي الدهر ، وما بقي المدارس والباحثون ، يقرأون ويطلعون ، او خلف ما ينفع الناس في حياتهم ، من مدارس ومساجد ومستشفيات ... سنة الله في خلقه « وان تجد لسنة الله تبديلا » .

وصاحبنا ابن القطان هذا ، لحد الساعة لم يدرس ، فهو ما زال من علماء المغرب المغموين ، فهو يحتاج للدراسة والبحث ، وخصوصا كتابه « بيان الوهم والإيهام » .

وأملنا اكيد على رجال العلم بدراسة هذا الكتاب ، دراسة علمية منهجية واخراجه للوجود ، ليستفيد منه الخاص والعام . وهذا ما نرجوه في القريب العاجل ان شاء الله .

لكل شيء اذا ما تم نقصان فلا يفر بطيب العيش انسان

تطوان : عبد الهادي الحسيسن

من مراجع ابن القطان

- « بيان الوهم والايهام » ، مخطوط . بخزانة القرويين بفاس ، تحت رقم : 1068 . لمؤلفه : أبي الحسن علي ابن القطان .
- « الذيل والتكملة » - قسم القرباء - مخطوط بالخزانة العامة بالرباط ، تحت رقم : 3194 . د . لمؤلفه : ابن عبد الملك المراكشي .
- « طبقات الفقهاء المالكية » ، ص : 350 . ع : 456 . مصور بالخزانة الملكية بالرباط . لمؤلف مجهول .
- « التكملة لكتاب الصلة » ، ص : 686 . ع : 1920 . ط . مدريد ، سنة 1885 م . لمؤلفه : ابن الابازنة .
- « صلة الصلة » ، ص : 131 . ع : 268 . لمؤلفه : ابن الزبير .
- « تذكرة الحفاظ » . ج : 4 ، ص : 1407 . لمؤلفه : الحافظ الذهبي .
- « نظم الجمان » - المقلسة - لمؤلفه : ابن القطان ، تحقيق : د . محمود علي مكسي . ط . تطوان .
- « نيل الابتهاج بتطريز الديباج » ، ط . 1 . مصر سنة 1351 هـ . لمؤلفه : أحمد بابا السوداني .
- « الرسالة المستطرفة » ، ص : 178 ، ط . الثانية . دمشق . لمؤلفه : الشيخ محمد بن جعفر الكتاني .

- « الاعلام بمن حل بمراكش واغامت من الاعلام » ، ج : 10 ، ص : 9 .
- « الفكر السامي في الفقه الاسلامي » ، ج : 4 ، ص : 65 ، ط . 1 .
 لمؤلفه : الفقيه محمد الحجوي الثعالبي .
 مخطوط ، مصور بمكتبة التنسيق والتعريب بالرباط . لمؤلفه :
 الفقيه عباس ابن ابراهيم المراكشي .
- « الاعلام » . ج : 8 . ص : 152 . ط . بيروت . لمؤلفه :
 الأستاذ خير الدين الزركلي .
- « دليل المؤرخ » . ج : 1 . ص : 157 . ط . دار الكتاب . 1960
 لمؤلفه : الفقيه عبد السلام بنسودة .
- « النبوغ المغربي » . ص : 149 . ط . 2 . لمؤلف : الأستاذ
 عبد الله كنون .
- « رسالة معجم المحدثين والمفسرين » . ص : 7 و 13 . لمؤلفها :
 الأستاذ عبد العزيز بن عبد الله .
- « مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي » .
 ج : 2 . ص : 93 . لمؤلفه : صاحب البحث ، عبد الهادي الحيسن .
- « رسالة الجرح والتعديل في المدرسة المغربية » ص : 52 . لنيل
 الدبلوم . منها نسخة مرقونة بدار الحديث الحسنية بالرباط .
 لصاحبها : الأستاذ ابراهيم ابن الصديق .
- « علم العلل في المغرب من خلال كتابي بيان الوهم والايهام الواقعين
 في كتاب الاحكام » . لابي الحسن أن القطان . رسالة لنيل
 الاطروحة . منها نسخة مرقونة بدار الحديث الحسنية ، لصاحبها
 كذلك ، الأستاذ ابراهيم ابن الصديق .

ضوابط معرفة الحقائق للموضوع عنك المحدثين

للأستاذ، أ.م.ع. عزوزي



تمهيد :

يعتبر العلماء مبدا ظهور الوضع في الحديث هو عام 41 هـ لانه وان وجد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل هذا الزمن الا ان هذه الفترة تمتاز بكثرة الوضع ، نتيجة تصدع جماعة المسلمين وتفرق الناس الى شيعة وخوارج وجمهور (1) .

فهذا التحديد انما هو لظهور الوضع في الحديث والا فقد وجد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم كما تقدم ، قبل هذا التاريخ حتى في زمنه عليه السلام ، فما قال صلى الله عليه وسلم في الحديث المتواتر : (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) (2) الا لحادثة وقعت في عهده صلى الله عليه وسلم ويستأنس لذلك بما أخرجه ابن عدي في كامله عن بريدة قال : « كان حي من بني ليث على ميل من المدينة وكان رجل قد خطب منهم امرأة في الجاهلية فلم يزوجه فاتاهم وعليه حلة فقال : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كساني هذا وأمرني أن أحكم في أموالكم ودمائكم ثم انطلق فنزل على تلك المرأة التي كان خطبها ، فأرسل القوم الى

(1) انظر السنة قبل التدوين ص 187 ، نشر دار الفكر - القاهرة .

(2) فواعد التحديث ص 187 ، نشر دار الكتاب العلمية - بيروت .

رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : كذب عدو الله ، ثم أرسل رجلاً فقال : أن وجدته حياً فاضرب عنقه وأن وجدته ميتاً فأحرقه بالنار فوجده قد لدغته أفعى فمات فأحرقه بالنار فلذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من كذب علي متعمداً) (3) .

ولقد ذكر السيوطي في كتابه تحذير الخواص طائفة من الروايات بهذا المعنى (4) لكن الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم كان نادراً ، فلم يجرؤ أحد من الدجالين ولا من أصحاب الأهواء والبسود أن يتقول عليه صلى الله عليه وسلم وهو حي ، لأن الوحي ما زال ينزل عليه ، وكثيراً ما كان يفضح أسرار المنافقين الذين كانوا يكيدون للإسلام ، لذلك بقيت السنة محفوظة من دجل المنافقين مصونة من تقول الكاذبين .

فلما كان زمن الشيخين أبي بكر وعمر احتاط الصحابة رضوان الله عليهم كثيراً للأحاديث التي تروى ، وارهبوا المنافقين والإعراب من التزويد وتثبتوا في قبول الرواية جد التثبت ، فكانت لهم نظرة في الراوي كما كانت لهم نظرة في المروي حتى كانوا يطالبون في قبول الرواية بالسند والشاهد وإن لم يكن شك أو ريب في صدق المخبر ، لذلك كانوا ينكرون على من يكثر الرواية ، إذا لاكثر مظنة الخطأ ، ويكشال على ذلك أنكارهم على أبي هريرة (ض) كثرة روايته حتى اضطر لتبرئة نساجته ، فبين السبب الذي حمله على الإكثار وهما آيتان من كتاب الله : « أن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البيانات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله وyleعنهم اللاعنون » البقرة 159 (5) .

وعلى سبيل المثال لا الحصر أذكر بعض مواقف الصحابة في التشدد ، فهذا أبو بكر أول من احتاط في قبول الأخبار ، فقد روى ابن شهاب عن قبيصة (ض) أن الجدة جاءت إلى أبي بكر (ض) فلتفت أن تورث فقال لها : « ما أجذ لك في كتاب الله شيئاً وما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر لك شيئاً ، فقام المغيرة بن شعبة (ض) فقال حضرت

(3) انظر البداية والنهاية 8 / 107 ط مكتبة المعارف - بيروت .

(4) انظر تحذير الخواص 11 .

(5) انظر البداية والنهاية لابن كثير 8 / 109 .

رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيها السدس ، فقال له هل معك أحد
فشهد محمد بن مسلمة بمثل ذلك فأنفذه لها أبو بكر (ض) « (6) .

وهذا عمر (ض) كان متشددا وصارما في التثت في قبول رواية
الحديث ، فقد روى أبو سعيد الخدري كما في صحيح البخاري قال :
« كنت في مجلس من مجالس الانصار اذ جاء أبو موسى كأنه مدعور فقال :
(استأذنت على عمر ثلاثا فلم يؤذن لي فرجعت) ، فقال : ما منعك ؟ قلت
استأذنت ثلاثا فلم يؤذن لي فرجعت ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
« اذا استأذن احدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع » فقال : والله لتقيمن عليه
بينة ، فذهب ابي فشهد معه ، فقال عمر لابن موسى اما اني لم اتهمك ولكن
خشيت ان يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم « (7) .

اما علي كرم الله وجهه فكان يستحلف من يحدثه ، فقد قال (ض) :
« كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا نفعتني الله
بما شاء ان ينفعني منه ، واذا حدثني عنه غيره استحلفته ، واذا حلف
صدقته » (8) .

ولكن ما ان ولي الخليفة الثالث عثمان بن عفان (ض) الخلافة حتى
وجد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبب الفتنة التي وقعت
في زمنه ادت الى قتله ، وقد اثارها عبد الله بن سبا اليهودي واتباعه ممن
كان يكيدهم للاسلام ويحاول هدم صرحه وتقويض اركانه ، فقد قام هذا
اليهودي ومن على شاكلته بتأليب الناس على خليفة المسلمين عثمان (ض)
حتى قتلوه ظلما ، فكان ذلك مدعاة لاثارة الفتن وظهور الكذب على رسول
الله صلى الله عليه وسلم .

ثم لما ولي علي الخلافة لم تستقر الاوضاع ولم تهدأ الفتن فكانت
واقعة صفين بينه وبين معاوية التي افترق الناس بعدها الى شعية وخوارج
وجمهور كما تقدم فاستفحل الكذب وظهر الوضع (9) وحاول كل حزب ان

(6) تذكرة الحفاظ 2/1 ، دار احياء التراث - بيروت .

(7) انظر المرجع السابق 10/1 .

(8) انظر السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي ص 89 .

(9) السنة قبل التدوين ص 187 .

يدعم ما يدعي بالقرء أن والسنة ونشطت حركة الوضع فظهرت احاديث موضوعية في فضائل الخلفاء الاربعة وغيرهم من رؤساء الفرق وزعماء الاحزاب حتى اختلط الحديث الصحيح بالموضوع وكانت الاحاديث الموضوعية تولد مع ظهور الفرق فتكونت مجموعة من الاحاديث الموضوعية مما جعل أئمة الدين وجهابذة العلماء يتصدون للكشف عنها ولتنبيه الناس وتحذيرهم منها حتى القوا في ذلك مؤلفات تعرف بكتب الموضوعات كما سياتي . (10) .

مناهضة العلماء للوضاعين

تصدى العلماء لمحاربة الوضع وبذلوا جهودا جباره لمقاومة الوضاعين ودرء مفاسدهم ، وان من تتبع اعمالهم في هذا المجال لا يسعه الا ان يقف اجلالا واكبارا لما بذأوه من جهد في الكشف عن احوال هؤلاء الكذابين على رسول الله صلى الله عليه وسلم والمتزيدين في حديثه (11) من عصر الصحابة الى ان تم التدوين فانزلوا الرواة منزلهم وبينوا للناس درجاتهم ولقبوهم بما يستحقونه من المحاسن او المثالب فتراهم يقولون فلان ثقة ، فلان كذاب ، فلان حجة ، فلان ضعيف اي لين الحديث الى غير ذلك من الالقاب التي توضح للناس حال الرواة ليكونوا على بينة من الوضاعين (12) .

وخلاصة القول ان العلماء تتبعوا الكذابين وفضحوهم واستعدوا عليهم اولى الامر وكان شعبة - شكر الله سعيه - في مقدمة هؤلاء فقد كان شديدا على الكذابين ، قال الامام الشافعي : (لولا شعبة ما عرف الحديث بالعراق ، كان يجيء الى الرجل فيقول له : لا تحدث والا استعديت عليك السلطان) .

وعن أحمد بن سنان ، قال : سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول : (استعديت على عيسى بن ميمون في هذه الاحاديث التي يحدثها ، فقال لا

(10) المرجع السابق ص 189 .

(11) منهج التقييد في علوم الحديث ص 287 نشر دار الفكر - بيروت .

(12) انظر تدريب الراوي للامام السيوطي 284/1 نشر دار احياء السنة النبوية - بيروت .

اعود) (13) . كما بين العلماء احوال الرواه ونقدوهم ودرسوا حياتهم وتاريخهم حتى عرفوا الاحفظ فلاحفظ والاضبط فالاضبط والاطول مجالسة لمن فوقه ، فمن كان اقل مجالسة ، وكان نقاد الحديث ايضا يدققون في حكمهم على الرجال ، وكلما رايهم ريبة في راو الا وتركوه ولا ياخذون عنه ، قال الامام مالك (ض) : (لقد ادركت سبعين ممن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند هذه الاساطين ، فما اخذت عنهم شيئا ، وان احدهم لو ائتمن على بيت مال لكان به امينا ، لانهم لم يكونوا من اهل هذا الشأن ، وقدم علينا ابن شهاب وكنا نزدحم عند بابيه) (14) .

وعن ابي بكر بن فلاد ، قال : قلت ليعحي بن سعيد القطان : اما تخشى ان يكون هؤلاء الذين تركت حديثهم خصماءك عند الله تعالى ؟ قال : (لان يكون هؤلاء خصمائي احب الي من ان يكون خصمي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يقول لم حدثت عني حديثا ترى انه كذب) (15) . وسئل مالك عن رجل يتهم في الحديث فقال : (بين امره للناس) .

وبهذه الدقة وهذه المنهجية التي انفرد بها علماء الاسلام منذ عهد الصحابة من تتبع احوال الرواة من الواضين واصحاب الاهواء والبدع او الثقات والعدول تكون علم الجرح والتعديل الذي وضع أسسه كبار الصحابة والتابعين واتباعهم على ضوء الشريعة الحنيفية ، أمثال : ابن عباس وأنس وعبادة بن الصامت (ض) وغيرهم متأسين برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقد قال تعالى : « يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » (الحجرات 6) . وقال النبي صلى الله عليه وسلم في الجرح : (ليس اخو العشيرة) ، وفي التعديل قال : (ان عبد الله رجل صالح) (16) .

القواعد التي نهجها علماء الحديث لمعرفة الموضوع من الحديث

لقد اتبع الصحابة والتابعون وتابعوهم قواعد علمية دقيقة سواء في قبول الاخبار او ردها من غير أن يدونوا هذه القواعد وينصوا على كثير

(13) الجامع الاخلاص الراوي وآداب السامع ص 149 .

(14) انظر توجيه النظر ص 35 .

(15) الكفاية في علم الرواية ص 44 .

(16) انظر الكفاية ص 38 .

منها ، حتى جاء العلماء من بعدهم فاستنبطوا تلك القواعد من منهاجهم في قبول الاخبار ومعرفة الرواة الذين يعتد بها كما استنبطوا شروط الرواية وطرقها وقواعد الجرح والتعديل وكل ما يتعلق بذلك ، ثم اضافوا اليها اشياء اخرى استنتجوها من الوقائع والحوادث التي عايشوها والتي لم تحدث في العصور الاولى (17) .

سلك ائمة الحديث واعلام السنة لمعرفة الحديث الموضوع طريقين: احدهما نظرية ، حيث وضعوا القواعد الدالة على وضع الحديث واقاموا الامارات الصادقة على ذلك بما لا يدع مجالا للشك .

ثانيهما : عملية ، وذلك ببيانهم لاشخاص الوضاعين وتعريف الناس بهم ، وبيان لاموضوعات التي وضعوها والاكاذيب التي اختلقوها وصنفوا تأليف كثيرة لبيان الاحاديث الموضوعة وبذلوا في ذلك غاية جهودهم وهي الكتب المعروفة اليوم بكتب الموضوعات (18) .

وبهاتين الطريقتين اصبحت السنة النبوية جميعها في الصحاح والجوامع والسنن والمسائيد وغيرها معروفة ، واصبحت الاحاديث المكذوبة غير خافية ، فاستطاع من يريد دراسة هذا العلم ان يميز بين الصحيح والضعيف والموضوع ، وان يقف على درجة الحديث بكل سهولة وبدون عناء او مشقة .

الطريقة الاولى لمعرفة الموضوع نظرية

ثم ان الطريقة الاولى وهي الطريقة النظرية يمكن حصرها في عنصرين اساسيين : وهما السند والمتن .

السند :

اعتنى علماء الحديث عناية خاصة بالسند فكانوا لا يقبلون رواية الحديث مجردة عن السند خاصة بعد التابعين لما كثر الوضع وبالضبط

(17) انظر منهج النقد في علوم الحديث ص 287 .

(18) تدريس السراوي ص 284 .

بعد ان وقعت الفتنة وكثر الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
فهذا الامام محمد بن سيرين يؤكد هذا الخبر حيث يقول : « لم يكونوا
يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم فينظر الى
اهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر الى اهل البدع ولا يؤخذ
حديثهم » (19) .

اذ بالاسناد استطاع ائمة الحديث ان يميزوا بين الثقات الاثبات
واهل الصدق وبين اهل الكذب والفسوق ، وذلك بتطبيق المعايير التي
ثبتت العدالة والضبط .

اما قبل الفتنة فلم يكن الصحابة يلتزمون الاسناد لما كانوا عليه من
الصدق والامانة والاخلاص ، بخلاف التابعين بعدهم لما كثر الوضع فانهم
كانوا يسألون عنه ويلتزمون به ويتأصون بطلبه ، ثم اننا اذا نظرنا الى زمن
تابعي التابعين فاننا نجد انهم كانوا لا يقبلون حديثا لا يوجد له اسناد ، بل
يعتبرونه باطلا ، اما ما روى بسنده فانه يبحث فيه سندا ومتنا على ضوء
شروط القبول وقواعد هذا العلم (20) .

ومن الادلة على ذلك ما يرويه ابن عبد البر عن الشعبي عن الربيع بن
خثيم قال : « من قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد
يحيى ويميت وهو على كل شيء قدير عشر مرات كن له كعتق رقاب او
رقبة » قال الشعبي : فقلت للربيع بن خثيم : (من حدثك بهذا الحديث ؟
قال : عمرو بن ميمون الاودي ، فلقيت عمرو بن ميمون فقلت من حدثك
بهذا الحديث ؟ فقال عبد الرحمن بن ابي ليلى ، فلقيت ابن ابي ليلى ، فقلت
من حدثك ، قال ابو ايوب الانصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه
وسلم) (21) ، قال يحيى : « وهذا اول ما فتش فيه على الاسناد » .

اما تابعو التابعين فقد اتقنوا الحديث وبرزوا فيه كما برزوا في غيره
من العلوم ، ولذلك كانوا يتأصون بطلب الاسناد . كان هشام بن عروة
يقول : (اذا حدثك رجل بحديث فقل عن هذا) ، وقال سفيان الثوري :

(19) انظر الاعتدال 3/1 نشر دار احياء الكتب العربية الحلبي : وهامش القسطلاني 12/1 .

(20) منهج النقد في علوم الحديث ص 289 .

(21) مقدمة التمهيد لابن عبد البر ص 41 .

« الاسناد سلاح المؤمن ، فاذا لم يكن معه سلاح فباي شيء يقاتل » ، ويقول عبد الله بن المبارك : « الاسناد من الدين ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء » ، وعنه انه قال : « بيننا وبين القوم القوائم يعني الاسناد » (22) . وكان الزهري اذا حدث اتى بالاسناد ويقول : (لا يصلح ان يرقى السطح الا بدرجة) .

وبعد هذه الفترة أصبح الاسناد أمرا ضروريا مسلما به عند العامة والخاصة ويشهد لذلك ما رواه الاصمعي حيث قال : « حضرت ابن عينية واثاه اعرابي فقال : « كيف أصبح الشيخ يرحمه الله ؟ فقال سفيان بخير نحمد الله ، قال ما تقول في امرأة من الحاج حاضت قبل ان تطوف بالبيت ؟ فقال تفعل ما يفعل الحاج ، غير انها لا تطوف بالبيت ، فقال هل من قدوة ؟ قال نعم عائشة حاضت قبل ان تطوف بالبيت ، فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم ان تفعل ما يفعل الحاج غير الطواف ، قال هل من بلاغ عنها ؟ قال نعم ، حدثني عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة بذلك ، قال الاعرابي ، لقد استسمنت أقدوة واحسنت البلاغ والله لك بالرشاد » (23) .

هكذا نرى ان علماء الحديث عنوا بالسند عناية خاصة حيث الرموا أنفسهم به وطالبوا غيرهم بالبحث عنه وتواصوا بطلبه .

علامات الوضع في السند :

وضع علماء الحديث قواعد لا تكاد تخطيء في الدلالة على الوضع في سند الحديث فذكروا ان علامات الوضع في السند كثيرة منها :

1 - ان يعترف راوي الحديث بكذبه ، ومن امثلة ذلك اقرار ابي عصمة نوح بن مريم لما قيل له من اين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة ، وليس عند اصحاب عكرمة هذا ؟ فقال اني رايت الناس قد عرضوا عن القرآن وأشغلوا بفقهاء أبي حنيفة ومغازي

(22) انظر شرح مسلم بهامش القسطلاني 117/1 .

(23) انظر الكفاية في علم الرواية ص 404 .

محمد بن اسحاق فوضعت هذا الحديث حسبة . وكان يقال له نوح الجامع لما جمع من خصال وعلم ينتفع به : قل ابن حبان : (جمع كل شيء الا الصدق) (24) .

ومن هذا القبيل حديث ابن الطويل في فضائل القرآن سورة اعترف راويه بالوضع فلا يصح منه شيء فكل من أورده في تفسيره فقد اخطأ كالواحدي والشعلبي والزمخشري وابي السعود وغيرهم .

قال السيوطي في الاتقان : صح جملة من الاحاديث في فضائل بعض سورة القرآن وهي الفاتحة البقرة ، آل عمران ، السبع الطوال ، الكهف ، يس ، الدخان ، تبارك ، الزلزلة ، النصر ، الكافرون ، الاخلاص ، المعوذتان (25) .

2 - يعرف الوضع بقريضة تقوم مقام الاعتراف بالوضع كان يروى عن شيخ ولد بعد وفاته او توفي هذا الشيخ والراوي صغير لا يدرك ، ومثل هذا النوع يحاسبه نقاد الحديث بالتاريخ لمعرفة كذبه . وفي هذا قال حفص بن غياث : « اذا اتهم الشيخ فحاسبوه بالتاريخ » يعني احسبوا سنه وسن من كتب عنه . وقال حسان بن زيد ، لم نستعن على الكاذبين بمثل التاريخ نقول للشيخ كم سنه ؟ وفي أي تاريخ ولد ؟ فان اقر بمولده عرفنا صدقه من كذبه .

وقيل لشعبة لم لا تحدث عن عثمان بن ابي اليقظان ؟ فقال كيف أحدث عن رجل كنت جالسا معه فسألته عن سنه فأخبرني بمولده ، ثم حدث عن رجل قد مات قبل أن يولد .

ومن القرآن كذلك كون الراوي رافضا والحديث في أهل البيت (26) .

(24) انظر منهج النقد في علوم الحديث ص 290 وانظر التقييد والايضاح شرح ومقدمة ابن الصلاح 132 .

(25) الاتقان في علوم القرآن للسيوطي 153/2 .

(26) تدريب الراوي شرح تقريب النووي 276/1 .

3 - ومن دلائل الوضع في السند أيضا أن تحف بالراوي قرائن تدل على كذبه ومثال ذلك ما أسنده الحاكم عن سيف بن عمر التميمي أنه قال : (كنت عند سعد بن ظريف فجاء ابنه من الكتب يبكي فقال مالك ؟ قال ضربني المعلم ، قال : لا خزينهم اليوم) ، حدثني عكرمة عن ابن عباس مرفوعا : « معلمو صبيانكم شراركم ، اقلهم رحمة لليتيم واغلظهم على المسكين » (27) .

ومثال ذلك أيضا ما روى أنه قيل لمأمون بن أحمد الهروي : ألا ترى إلى الشافعي ومن تبعه بخراسان فروى عن أنس مرفوعا : (يكون في أمي رجل يقال له محمد بن أدریس اضر على أمي من إبليس ويكون في أمي رجل يقال له أبو حنيفة هو سراج أمي) (28) .

ومن أمثلة ذلك ما وقع لغيث بن إبراهيم حيث دخل على المهدي فوجده يلعب بالحمام فساق في الحال أسناده إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر - أو جناح - فزاد في الحديث - أو جناح) فعرف المهدي أنه كذب لاجله فأمر بذببح الحمام (29) . فصرفه وقاله لما وقف أشهد أن قفاك قفا كذاب .

علامات الوضع في المتن :

قال الإمام ابن قيم الجوزية : يعرف ذلك من تضلع في معرفة السنن الصحيحة واختلطت بلحمه ودمه وصار له فيها ملكة ، وصار له اختصاص شديد بمعرفة السنن والآثار ومعرفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهديه فيما يأمر به وينهى عنه ويخبر به ويدعو إليه ويحبه ويكرهه ويشعره للامة) .

يعرف الوضع كذلك بقرينة في المتن كأن يكون الحديث ركيك المعنى دون اللفظ أو ركيك اللفظ والمعنى معا ، أما ركة اللفظ فقط فلا

(27) المرجع السابق السابق 277/1 .

(28) منهج النقد ص 291 .

(29) قواعد التحديث للقاسمي ص 151 .

تدل على الوضع لجواز أن الراوي تصرف في لفظ الحديث فأتى بلفظ
ركبك من عنده ويكون معنى الحديث صحيحا ، اللهم اذا صرح بأنه من
لفظ النبي صلى الله عليه وسلم فكاذب لان النبي صلى الله عليه وسلم
افصح العرب على الاطلاق (30) .

ومن امثلة ركاكة المعنى الاحاديث التي يكذبها الحسن كحديث
(الباذنجان لما اكل له) ومنها سماجة الحديث وكونه مما يسخر منه
كحديث (لو كان الارز رجلا لكان حليما) (31) .

قال الامام البقاعي : (ومما يرجع الى ركة المعنى الافراط بالوعيد
الشديد على الامر الصغير او بالوعد العظيم على الفعل اليسير - وهذا
كثير - في حديث القصاص .

قال ابن الجوزي : (واني لاستحيي من وضع اقوام وضعوا : (من
صلى كذا فله سبعون دار ، في كل دار سبعون الف بيت ، في كل بيت
سبعون الف سرير ، على كل سرير سبعون الف جارية) ، وان كانت
القدرة لا تعجز ولكن هذا تخليط قبيح) (32) .

ولقد استطاع العلماء الحكم على مثل هذه الاحاديث بالوضع لانه
حصلت لهم من مزاوله الفاظ النبي صلى الله عليه وسلم هيئة نفسانية
وملكة نقدية رأسخة فيهم حتى اصبحوا نقادا بالارواح والابدان .

قال الربيع بن خثيم : (ان من الحديث حديثا له ضوء كضوء النهار
نعرفه به ، وان من الحديث حديثا له ظلمة كظلمة الليل نعرفه بها) .

وقال ابن الجوزي : (الحديث المنكر يقشعر له جلد الطالب للمعلم
وينفر منه قلبه في الغالب) (33) .

(30) انظر الباعث العتيث ص 90 .

(31) المصنوع في معرفة الحديث الموضوع ص 36 ط مؤسسة الرسالة .

(32) منهج النقد ص 292 .

(33) انظر هذه الآثار في قواعد التحديث ص 155 .

قال البلقيني : (وشاهد هذا ان انسانا لو خدم انسانا مستتين وعرف ما يحب وما يكره فادعى انسان انه كان يكره شيئا يعلم ذلك انه كان يحبه فبمجرد سماعه يبادر الى تكذيبه) .

ومن ادلة الوضع في الحديث ادعاء بعض الصوفية انه تلقى الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم بطريق الكشف وبطريق الرؤيا دون ان يكون له سند متصل صحيح .

ومن ادلة وضع الحديث ايضا ان يكون مخالفا للعقل بحيث لا يقبل التأويل او يكون الحديث مخالفا لدلالة القراءان القطعية ، او السنة المتواترة او الاجماع القطعي مع عدم امتكان الجمع . ومن هنا زيف العلماء الحديث الذي يحدد المدة الباقية للعالم بسبعة آلاف سنة ، لانه يخالف قوله تعالى : « الله عنده علم الساعة » (آل عمران 19) قال ابن الجوزي : (ما احسن قول انقائل :) اذا رايت الحديث يباين المعقول او يخالف المنقول او يناقض الاصول فاعلم انه موضوع (34) .

ولقد لخص العلامة محمد جمال الدين القاسمي في كتابه (قواعد الحديث) ، كل هذه الامور التي يعرف بها كون الحديث موضوعا فقال : (منها اشتماله على مجازفات في الوعد والوعيد ، ومنها سماجة الحديث ، وكونه مما يسخر منه مثل ما يروى في وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومنها مناقضة لما جاءت به السنة الصريحة ، ومنها ان يكون باطلا في نفسه فيدل بطلانه على وضعه ... ومنها مخالفته لصريح القراءان ، ومنها احاديث صلوات الايام والليالي ، ومنها اقترانه بقرائن يعلم انه باطل) (35) .

الطريقة الثانية التي نهجها العلماء لمحاربة الوضاعين عملية

هذه الطريقة العملية استنفذت كثيرا من جهود العلماء في كل عصر ، فانه لم يخل عصر من وجود اعداء للاسلام كادوا له عن طريق وضع الاحاديث .

(34) انظر منهج النقد في علوم الحديث ص 296 وانظر تدريب الراوي ص 277 .

(35) قواعد التحديث ص 151 .

وتنجلي أعمال العلماء في هذه الطريقة العملية في تصنيف الكتب التي بينوا فيها الأحاديث الموضوعة وهذه أهم المصادر المؤلفة في هذا المجال :

1 - كتاب تذكرة الموضوعات لأبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي المتوفى سنة 507 هـ .

2 - كتاب الموضوعات الكبرى لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي المتوفى سنة 597 هـ إلا أنه تساهل فيه كثيرا بحيث أدخل فيه الضعيف والحسن والصحيح ، وفيه من الضرر أن يظن ما ليس بموضوع موضوعا عكس الضرر بمستدرك الحاكم فإنه يظن ما ليس بصحيح صحيحا كما قال ابن حجر (36) .

3 - اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة للحافظ جلال الدين السيوطي المتوفى سنة 911 هـ اختصر فيه كتاب ابن الجوزي وتعقبه فيما ليس بموضوع ، والحق روايات في الموضوعات لم يذكرها .

4 - تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة لابن عراق الكنانى ت 963 هـ لخص فيه موضوعات ابن الجوزي وما زاده السيوطي وغيره في تأليفهم الكثيرة .

5 - المنار المنيف في الصحيح والضعيف للحافظ بن قيم الجوزية ت 751 هـ .

6 - الموضوع في الحديث الموضوع للحافظ على القارىء المتوفى سنة 1014 هـ .

(36) تدريب الراوي ص 182 .



جميع الفروع ومناهج الأئمة في الاستدلال بها على الأحكام الشرعية

إعداد : عبد الهادي حميتو



القراءات القرآنية : هي السجل الكامل للفاظ القراءان الكريم
وكيفيات ادائها ووجوه الخلاف فيها بين الرقاء ، على ما تلقاه الصحابة
رضوان الله عليهم ، مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين ،
وتواتر النقل به عن قراء الصحابة والتابعين ، ومن تبعهم من الخلفين
الى اليوم .

معنى اختلاف الرقاعات :

والمراد بالاختلاف حينما يقال بوجوده بين القراءات ، ما هو واقع
بينها من وجوه التباين والتنوع المختلفة ، اذ ينبغي ان نفرق بين نوعين من
الاختلاف ، احدهما منفي عن كتاب الله بالمرءة ، ولا مجال لوقوعه فيه ،
وهو الاختلاف الذي يعني التناقض والتناقض بين اجزاء القراءان بالامر
والنهي أو الاثبات والنفي أو نحو ذلك ، فهذا منفي عن كلام الله ، كما قال
الله تعالى في سورة النساء : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا » .

وأما النوع الثاني فهو واقع فعلا بين القراءات ، بل هو جوهرها
ومادتها ، وهو بمعنى تعدد الوجوه التي تقرأ بها الآية ، بحيث يتنوع فيها

أداء بعض الالفاظ ، ويختلف من قراءة الى اخرى ، فيتنوع تبعاً لذلك مدلول الالفاظ وتختلف معانيها ، وتسمية هذا التباين اختلافاً ، إنما هو اشتراك لفظي في كلمة « اختلاف » ، ولا ريب « أن الالفاظ إذا اختلفت وكان مرجعها الى أمر واحد ، لم يوجب ذلك اختلافاً » كما يقول الامام أبو العباس بن سريج (1) . فاختلاف القراءات اذن إنما هو اختلاف تنوع في كيفية قراءة الكلمة ووجه أدائها وهو بالنسبة للمفسر للقراء ثروة جلية القيمة ، لما يساعد عليه توسيع دلالات الآية وتنويعها مع انحسار اللفظ ، وهو من جهة ثانية مظهر من مظاهر الإعجاز في أسلوب القراءان ، إذ « أن مجيء القراءان في الفاظه على ما يحتمل الوجوه العديدة في القراءة ، لا مانع من أن يكون مراداً لله تعالى ، ليقرا القراء بوجوه ، فتكثر من جراء ذلك المعاني ، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات ، مجزئاً عن آيتين فأكثر » (2) .

الفرق بين اختلاف القراء واختلاف الفقهاء :

وينبغي أيضاً التفريق بين نوعين من الاختلاف : اختلاف القراء واختلاف الفقهاء ، قال الحافظ ابن الجوزي : « اختلاف القراء حق وصواب في نفس الأمر ، نقطع بذلك ، ونؤمن به ، ونعتقد أن معنى إضافة اختلاف اجتهادي ، والحق في نفس الأمر فيه واحد ، فكل مذهب بالنسبة الى الآخر صواب يحتمل الخطأ ، وكل قراءة بالنسبة الى الأخرى حق وصواب في نفس الأمر ، فقطع بذلك ، ونؤمن به ، ونعتقد أن معنى إضافة كل حرف من حروف الاختلاف (3) الى من قرأ به من الصحابة وغيرهم ، إنما هو من حيث أنه كان أضبط له ، أو أكثر قراءة أو اقراء به وملازمة له وميلاً اليه لا غير ذلك » (4) .

ولما كان اختلاف القراءات بهذه الصفة من كونه حقاً وصواباً ، وكانت مادته التي يدور عليها منزلة من عند الله في الجملة ، نهى رسول

- (1) نقله الزركشي في البرهان في علوم القرآن 2 / 46 .
- (2) انظر المقدمة القيمة لتفسير التحرير والتنوير للعلامة محمد الطاهر بن عاشور 55/1 .
- (3) المراد بالحروف : الكلمات التي يتوارد عليها الخلاف بين القراء ، ونقرأ بأكثر من وجه . انظر سراج القارئ على الشاطبية ص : 14 .
- (4) النشرفي في الرقعات العشر لابن الجوزي 1 / 51 - 52 .

الله صلى الله عليه وسلم عن المراء في القرآن ، على ما أخرجه الامام أبو عبيد القاسم بن سلام (ت 224) بسنده عن عمرو بن العاص قال : ان رجلا قرأ آية من القرآن ، فقال عمرو : انما هي كذا وكذا ، بغير ما قرأ الرجل . فقال الرجل : هكذا اقرانيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فخرجنا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتياه ، فذكرنا ذلك له ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف ، فاي ذلك قرأتم أصبتم ، فلا تماروا في القرآن ، فان مراء فيه كفر » (5) . وانما كان النهي عن المراء لافادة ان كل ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قراءة ، فهو حق وصواب ، ولان المراء في ذلك يؤدي الى جحود الحق وانكار الصواب مغالبة للخصم واتباعا لهوى النفس ، مع ثبوت الوجهين او الوجوه المتنازع فيها ، ولهذا كان علماء السلف يحذرون من مغبة الجهل بمسائل الخلاف ، سواء منها ما يتعلق بالقراءة او ما يتعلق بالفقه . فكانوا يقولون : « من لم يسمع الاختلاف فلا تعدوه

عالما » (6) ، ويقولون : « من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه ، ومن لم يعرف اختلاف الرقاء ، فليس بقارئ » (7) .

حجية المقرئات في استنباط الاحكام :

يرى جمهور الفقهاء ان المقرئات لما كانت منزلة من عند الله على ما تواتر به النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ان القرآن انزل على سبعة احرف (8) ، ولما كانت كل قراءة منها تعتبر حقا وصوابا لا مجال فيه لشك ولا تردد فانها حجة في استنباط الاحكام ، ولا تختلف في ذلك الآية التي يتوارد عليها الخلاف بين القراء ، عن الآية التي تقرأ على وجه واحد ، « وكل ما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك ، فقد وجب قبوله ، ولم يسع أحدا من الامة رده ، ولزم الايمان به ، وان كلسه

(5) انظر فصول القرآن لابن كثير المنشور بذيال الجزء السابع من تفسيره ص : 457 .

(6) أخرجه العافظ أبو عمر بن عبد البر عن قتادة ، انظر جامع البيان العلم وفصله 57/2 .

(7) المصدر نفسه نقلا عن هشام بن عبد الله الرازي .

(8) سمي السيوطي من رواية هذا الحديث واحدا وعشرين صحابيا وقال : نهي أبو عبيد على تواتره ، انظر الاتقان 131/1 .

منزل من عند الله ، اذ كل قراءة منها مع الاخرى بمنزلة الآية مع الآية ،
يجب الايمان بها كلها ، واتباع ما تضمنته من المعنى علما وعملا » (9) .

وانطلاقا من هذا التعميم درج المفسرون لكتاب الله على اعتبار وجود
القراءات وبيان معانيها ودلالاتها ، واعتبر جمهور الفقهاء كل ما ثبت من
القراءات متواتر او غير متواتر حجة شرعية ، على ما قال الدمياطي البناء
في صدر كتاب الاتحاف :

« ولم تزل العلماء تستنبط من كل حرف يقرأ به قارئ ، معنى لا
يوجد في قراءة الآخر ، والقراءة حجة الفقهاء في الاستنباط ، ومحجتهم
في الاهتداء » (10) .

فالقرءان عند جمهور الامة يختلف قراءاته ، هو الاصل الاول من
الاصول التي تستقى منها الاحكام ، ولا سيما القراءات السبع او العشر
المتواترة ، فهي عندهم حجة لا سبيل فيها لتردد ولا طعن . « واما ما وراء
العشرة كقراءة مصحف ابي او ابن مسعود فهي الآن محكوم بشذوذها ،
ولكن حكمها حكم السنة ، فيبحث عما ثبت منها بطريق صحيح ، او حسن
فيحتج به في الفقه ، كغيره على الاصح » (11) .

ومؤدى هذا الحكم ان كل قراءة هي في حد ذاتها خبر شرعي ، دون
اغفال لغيرها من القراءات وما تقتضيه من حكم موافق لها او مخالف ،
وهو موقف ينطلق من اعتبار دلالات النصوص الشرعية جميعها ، سواء منها
الظاهرة او الخفية ، فيقفون ازاء الرقعات كما يقفون ازاء الآيات التي لها
دلالات ظاهرة مرادة ، ومعها دلالات خفية تشاركها في جواز ارادتها معها ،
فيجرون تلك الاحكام الظاهرة الاصلية في الآية على المعاني الفرعية التي
قد ترجع اليها عند التدبر ، وكما يفعلون في تفسير لفظ « الجهاد » مثلا
في قوله تعالى : « ومن جاهد فانما يجاهد نفسه » اذ يحتمل ان المراد

(9) النشر في القردان العشر 51/1 .

(10) اتحاف فضلاء البشر بالقراءات الاربعة عشر للشيخ احمد بن محمد احمد البنا
الدمياطي ص : 3

(11) انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي للعلامة محمد بن الحسن العجوي
الثمالبسي 15/1 .

بالجهاد اجهاد النفس في اقامة شرائع الاسلام ومقاومة النوازع والاهواء ،
ويحتمل أن المراد به : مقاتلة الاعداء على ما يتبادر من لفظه ، ولا مانع
عندهم من حمل الآية على كلتا الدالتين ، يفعلون ذلك في الآية اذا قرئت
بوجهين فأكثر ، فيجوزون حمل اللفظ على جميع ما ورد في القراءة ،
واقرار جملة المعاني التي يقتضيها تعدد القراءة فيها ، مع محاولة العمل
بها جميعا والجمع بينها في الحكم الشرعي ما أمكن ، فاذا لم يتأت العمل
بها جمع بينها على وجه يتأتى فيه دخول بعضها في بعض دون الاقتصار
على وجه واحد منها لانه يؤدي الى اسقاط وجه القراءة أو أوجهها الاخرى .
وهذا الصنيع يشهد له التطبيق العملي عند الفقهاء والمفسرين ، كما تشهد
له بعض النصوص المتناثرة في كتب « علوم القرآن » .

فمن ذلك تصريحهم بجواز حمل اللفظ على جميع ما يدل عليه
كالحقيقة والمجاز ، كقول الامام بدر الدين الزركشي في البرهان . قد
يكون اللفظ مشتركاً بين حقيقتين أو حقيقة ومجاز ، ويصح حمله عليهما
جميعاً ، كقوله تعالى : « ولا يضار كاتب ولا شهيد » قيل : المراد « يضار »
- يعني بكسر الراء - وقيل « يضار » - بفتح الراء - أي الكاتب
والشهيد لا يضار فيكتم الشهادة والخط ، وهذا اظهر ، ويحتمل أن من
دعا الكاتب والشهيد لا يضارره فيطلبه في وقت فيه ضرر » (12) .

وقال السيوطي في الاكليل : « فيه النهي عن مضارتهما ، بأن يجبراً
على الكتابة والشهادة ولهما عذر ، وان كان المرفوع فاعلا ففيه النهي عن
مضارتهما صاحب الحق بالامتناع - عن أداء الشهادة أو عن الكتابة - أو
تحريف الحق ، ويؤديه قراءة عمر « ولا يضار » بكسر الراء ، أخرجه
سعيد بن منصور (13) وعبد الرزاق (14) . قال السيوطي :

(12) البرهسان 2 / 207 .

(13) سعيد بن منصور بن شعبة الخرساني نشأ ببلخ وطاف البلاد وسكن مكة وبها مات
سنة 227 . روى عن مالك وحماد بن زيد وجماعة . انظر ترجمته عند ابن حجر في
تهذيب التهذيب 89/4 - 90 .

(14) عبد الرزاق بن معاذ المنعاني الحافظ صاحب المصنف والتفسير امام مشهور .
توفي سنة 211 .

فقوله سبحانه : « يضار كاتب ولا شهيد » محتمل للمعنيين كما رأينا ، فيجب حمله عليهما معا ، لان تعدد القراءتين او القراءات بمنزلة تعدد الآيتين او الآيات في مذهب عامة الفقهاء « (15) .

وقال الزركشي أيضا : « وقد جعلوا تعارض القراءتين في آية واحدة كتعارض الآيتين ، كقوله : « وأرجلكم » (16) بالنصب والجبر ، قالوا يجمع بينهما ، بحمل أحدهما على مسح الخف (17) ، والثانية على غسل الرجل ، اذا لم يجد متعلقا سواهما » (18) .

وقال العلامة الشوكاني محتجا لهذا المذهب : « قد تقرر ان القراءتين بمنزلة الآيتين ، فكما انه يجب الجمع بين الآيتين المشتملة أحدهما على زيادة ، بالعمل بتلك الزيادة ، كذلك يجب الجمع بين القراءتين » (19) . وقد اجاب الزركشي عن الاشكال المتوهم في اقتضاء اللفظ الواحد لمعنيين كلاهما مراد ، فقال في قوله : « ولا يضار كاتب ولا شهيد » بعد تقرير التخريجين السالفين : « فعلى هذا يجوز ان يقال : اراد الله بهذا اللفظ كلا المعنيين على القولين ، أما اذا قلنا بجواز استعمال المشترك في معنييه فظاهر ، وأما اذا قلنا بالمنع ، فبأن يكون اللفظ قد خوطب به مرتين : مرة اريد هذا ، ومرة هذا ، وقد جاء عن ابي اللرداء رضي الله عنه : « لا يفقه الرجل كل الفقه ، حتى يرى للقرءان وجوها كثيرة » ، رواه احمد ، أي : اللفظ الواحد يحتمل معاني متعددة ، ولا يقتصر به على ذلك المعنى ، بل يعلم انه يصلح لهذا ولهذا » (20) . والقراءتان اذا اختلفتا قد تفيدان مع اختلافهما حكما واحدا وان اختلف اللفظ ، كما قرئ في سورة لبقرة قوله تعالى : « واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى » ، فقرأ نافع وابن عامر « واتخذوا » بفتح الخاء على الماضي ، وقرأ باقي العشر والجمهور « واتخذوا » على الامر (21) .

(15) الاكليل في استنباط التنزيل للسيوطي ص : 89 .

(16) يعني في قوله تعالى في سورة المائدة : « فافسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكمين » آية : 6 .

(17) يعني قراءة « وأرجلكم » بالجبر ، وسياتي فريد بيان للقراءتين .

(18) البرهسان 2 / 52 .

(19) فتح القدير للعلامة محمد بن علي الشوكاني 201/1 .

(20) البرهسان 2 / 208 .

(21) انظر البحر المحيط 381/1 واتعاف ففلاء البشر ص : 177 .

قال العلامة ابن خالويه : « والحجة لمن فتح الخاء ان الله تعالى اخبر عنهم بعد ان فعلوه ، فان قيل : فان الامر ضد الماضي ، وكيف جاء القراء بالشيء وهذه ؟ فقل : ان الله تعالى امرهم بذلك مبتدئاً ، ففعلوا ما امروا به ، فأننى عليهم بذلك واخبر به ، وانزل في العرصة الثانية» (22)، ومثل ذلك قاله ايضا العلامة ابن قتيبة في قوله تعالى في سورة سبأ : « فقلوا ربنا باعد بين اسفارنا » اذ قرئ لفظ « باعد » بصيغة الماضي وبصيغة الامر (23) .

وقد تفيد احدى القراءتين او القراءات معنى زائداً على القراءة الاخرى ، على ما قاله العلامة ابو البركات الانباري في الانصاف : « ليس من الشرط ان تكون احدى القراءتين بمعنى الاخرى ، فاذا اعتبرتم هذا في القراءات ، وجدتم لاختلاف في معانيها كثيراً جداً ، وهذا مما لا خلاف فيه » (24) .

وقد ذكر السيوطي انه الف في الموضوع كتاباً سماه : « اسرار التنزيل » اهتم في بيان كل قراءة افادت معنى زائداً على القراءة المشهورة (25) . كما نبه في الاتقان على ان بعض ما روى في التفسير عن الصحابة حسب قراءة خاصة في تفسير الآية الواحد ، قد يرد عنهم ، فيظن اختلافاً وليس باختلاف ، وانما كل تفسير على قراءة » (26) .

قال : وقد خرجت على هذا قديماً الاختلاف الوارد عن ابن عباس وغيره في تفسيره آية « او لامستم » (27) هل هو الجماع او الجنس باليد؟ فالاول تفسير لقراءة « لامستم » (28) ، والثاني لقراءة « لمستم » ولا اختلاف (29) .

-
- (22) الحجة في الرقعات السبع لابن خالويه ص : 87 .
 (23) انظر تاويل مشكل القرآن لابن قتيبة : 31 - 32 .
 (24) الانصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين 176/1 .
 (25) الاتقان في علوم القرآن 228/1 .
 (26) الاتقان 194/1 .
 (27) يعني الكلمة من الآية : 43 من سورة النساء ، ومن الآية : 6 من سورة المائدة .
 (28) قرأ حمزة والكسائي وخلف بغير الف فيهما وباقي العشرة بالف . انظر الشر 251/2 .
 (29) الاتقان 4 / 194 .

وقد تدل القراءتان معا على حكم واحد ، لكنهما تختلفان من حيث وجه الدلالة عليه ، فتكون أحدهما مثلا تدل عليه من طريق النص والآخرى بطريق الإشارة أو التنبيه أو غير ذلك ، ولذلك قد تخفى دلالتها على ذلك الحكم نفسه ، الا على الراسخين في العلم .

ومن طريق ما جاء في ذلك ما حكاه القاضي أبو بكر بن العربي المعافري في احكام القراءان قال :

« حضرت في بيت المقدس طهره الله (30) بمدرسة أبي عقبة الحنفي، والقاضي الزنجاني يلقي علينا الدرس في يوم جمعة ، فبينما نحن كذلك اذ دخل علينا رجل بهي المنظر على ظهره اطمار ، فسلم سلام العلماء ، وتصدر صدر المجلس بمذارع الرعاء ، فقال القاضي الزنجاني : من السيد ؟ فقال : رجل سلبه الشطار امسى ، كان مقصدي هذا الحرم المقدس ، وانا رجل من أهل صاغان من طلبة العلم ! فقال القاضي مبادرا : سلوه - على العادة في اكرام العلماء بمبادرة سؤالهم - ووقعت القرعة على مسألة « الكافر اذا التجأ الى الحرم » هل يقتل ام لا ؟ فافتنى : لا يقتل ، فسئل عن الدليل ؟ فقال : قوله تعالى : « ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه » (31) ، قرىء « ولا تقاتلوهم » « ولا تقتلوهم » (32) . فان قرىء « ولا تقتلوهم » فالمسألة نص ، وان قرىء « ولا تقاتلوهم » فهو تنبيه ، لانه اذا نهى عن القتال الذي هو سبب القتل ، كان دليلا بينا ظاهرا على النهي عن القتل ، قال : فاعترض عليه القاضي منتصرا للشافعي ومالك ، وان لم ير مذهبهما - على العادة - فقال : هذه الآية منسوخة بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (33) ، فقال له الصاغني : هذا لا يليق بمنصب القاضي وعلمه ، فان هذه الآية التي اعترضت بها عامة في الاماكن ، والتي احتججت بها خاصة ، ولا يجوز أن يقال : ان العام ينسخ الخاص ، فبهت القاضي الزنجاني ؛ وهذا من بديع الكلام » (34) .

(30) وقع بيت المقدس في ايدي الصليبيين لهذا العهد ابتداء من سنة 491 هـ . انظر الكامل لابن الاثير حوادث هذه السنة .

(31) البقرة ، الآية : 191 .

(32) قال الفراء : « ولا تقتلوهم من المسجد الحرام ... » هذه رواية اصحاب عبد الله وكل حسن ، معانسي القراءان 1/116 .

(33) سورة التوبة الآية : 5 .

(34) انظر احكام القراءان ، القسم الاول ص : 105 .

فلا اشكال في الجمع بين قراءتين تفيدان حكما واحدا ، وانما الاشكال في القراءةين اذا افادتا حكمين مختلفين كما سيأتي .

منهـب الـجهـور :

فمنهـب الـجهـور العمل بموجب اـلقـراءـتين ، حتى وان اقتضت كل واحدة منهما حكما مغايرا لما اقتضته الاخرى ، ولا يعدون الآية المختلف في قراءتها من قبيل المتشابه من القراءان ، على غرار ما يفعلون عند تعارض الاحكام المستفادة من الـاي مثلا . قال العلامة القرطبي نقلا عن ابن خـويز منداد (35) من ائمة المالكية : « للمتشابه وجوه ، والذي يتعلق به الحكم ، ما اختلف فيه العلماء : اي الآيتين نسخت الاخرى ؟ كقول علي وابن عباس في الحامل المتوفى عنها زوجها : تعتد اقصى الاجلين (36) ، فكان عمر وزيد ن ثابت وابن مسعود وغيرهم يقولون : وضع الحمل ، ويقولون : سورة النساء القصري (37) نسخت « اربعة اشهر وعشرا » (38) ، وكان علي وابن عباس يقولان : لم تنسخ » .

« وكتعارض الآيتين : أيهما اولى ان تقدم (39) ، اذا لم يعترف النسخ ، ولم توجد شرائطه (40) كوقله تعالى : « واحل لكم ما وراء

(35) هو ابو بكر او ابو عبد الله محمد بن احمد بن عبد الله المشهور بابن خـويز منداد من كبار الـمـة المالكية ، له كتاب في احكام القراءان ، انظر ترجمته في ترتيب المدارك لـعبـاض 606/4 ، وطبقات المفسرين للـداودي 68/2 ترجمة : 436 .

(36) المراد باقصى الاجلين : ابعدهما واطولهما ، وهما اجل الحمل الذي دل عليه قوله تعالى : « واولات الاحمال اجلهن ان يضمن حملهن » سورة الطلاق الآية : 4 ، والاجل الثاني هو المذكور في سورة البقرة الآية 234 في قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ... » .

(37) المراد بالقصري سورة الطلاق ، واما الطولي فسورة النساء التي بعد آل عمران في المصحف .

(38) يعني نسختها بالنسبة للمتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا ، لا بالنسبة للمتوفى عنها مطلقا فحكمهما يباقي .

(39) يعني في الحكم الشرعي منها .

(40) شرائطه كما حددها الامدي في كتاب « الاحكام في اصول الاحكام » ج 3 ص 164 :

« ان يكون الحكم شرعيا ، متراخيا عن الخطاب المنسوخ حكمه ، وأن لا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيدا بوقت معين ، ومن الشروط المختلف فيها بين الاصوليين : (1) ان يكون الخطاب بعد التمكن من امتثال الحكم ، (2) ان يكون الخطاب المنسوخ مما لا يدخله الاستثناء والتخصيص ، (3) ان يكون نسخ القراءان بالقراءان والسنة بالسنة ، (4) ان يكون النسخ والمنسوخ نصين قاطعين ، (5) ان يكون النسخ مقابلا للمنسوخ مقابلة الامر للنهي ، والمضيق للموسع ، (6) ان يكون النسخ ببطل » .

ذلكم « (41) يقتضي الجمع بين الاقارب من ملك اليمين ، وقوله تعالى :
« وأن تجمعوا بين الاختين » (42) يمنع ذلك . « ومنه أيضا تعارض
الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وتعارض الاقضية ، فذلك
المتشابهة » . قال :

« وليس من التشابه ان تقرا الآية بقراءتين ، ويكون الاسم محتملا او
مجملا ، لان الواجب منه قدر ما يتناوله الاسم او جمعيه ، والرقاءتان
كالايتين ، يجب العمل بموجبهما جميعا ، كما قرئ : « وامسحوا برؤوسكم
وارجلكم » بالفتح والكسر » (43) .

مذهب الحنفية :

وقد خالف في هذا الاصل من كبار الحنفية ابو الحسن الكرخي (44)
وتلميذه ابو بكر الجصاص (45) فقال الكرخي : « سبيل الرقائتين غير
سبيل الايتين ، وذلك لان حكم القراءتين لا يلزم معا في حال واحدة ؛ بل
بقيام احدهما مقام الاخرى ، ولو جعلناهما كالايتين ، لوجب الجمع بينهما
في القراءة ، وفي المصحف والتعليم ، لان القراءة الاخرى بعض القراءان ،
ولا يجوز اسقاط شي منه ، ولكن من اقتصر على احدى القراءتين ، مقتصرا
على بعض القراءان ، لا على كله ، ويلزم من ذلك ان المصاحف لم يثبت فيها
جميع القراءان وهذا خلاف ما عليه جميع المسلمين ، فثبت بذلك ان
الرقائتين ليستا كالايتين في الحكم ، بل تقرءان على ان تقوم احدهما مقام
الاخرى ، لا على ان يجمع بين احكامها ، كما لا يجمع بين قراءتيهما واثباتهما
في المصحف معا » (46) .

-
- (41) سورة النساء : الآية 24 .
(42) سورة النساء : الآية 23 .
(43) انظر الجامع لاحكام القرآن للقرطبي 11/4 - 12 .
(44) عبيد الله بن الحسن الكرخي ولد سنة 260 - وتوفي سنة 340 ، انظر طبقات الفقهاء
للشيرازي ص : 142 وفهرست ابن التديم ص : 307 .
(45) هو ابو بكر احمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي ، ولد سنة 306 - وتوفي سنة
370 ، وهو صاحب احكام القرآن مطبوع في مجلدين وكتاب الاصول المعروف باصول
الجصاص مخطوط في جزئين بدار الكتب المصرية عدد 161 ، انظر ترجمة الجصاص
في طبقات الشيرازي : 144 والفهرست 307 .
(46) نقله الجصاص في احكام القراءان 373/2 .

هكذا خالف أبو الحسن الكرخي الحنفي المذهب ، مذهب الجمهور في اعتبار سبيل القراءتين كسبيل الآيتين في وجوب العمل بهما معا . وجاء تلميذه أبو بكر الجصاص فسلك في ذلك موقفا شبيها بموقف استاذة ، وعممه على جميع الآيات التي تختلف فيها القراءات ، وتختلف الأحكام الفقهية المستفادة منها بحسب هذا الاختلاف ، ومجمل مذهبه ان القراءتين في الآية هما بمنزلة آيتين ، أحدهما محكمة والأخرى متشابهة ، فالمحكمة عنده هي : القراءة التي تحتل الا معنى واحد ، والمتشابهة ما كان لفظها محتملا للمعاني ، فيجب عنده حمل المتشابهة على المحكم الذي لا احتمال فيه ولا اشتراك في لفظه (47) .

وقد سار في تطبيق أصله هذا شوطا بعيدا في كتابه « أحكام القرآن » وأجراه على جميع آيات الأحكام التي تختلف فيها الرقعات .

امثلة لمذهب الجصاص :

قال الجصاص في قوله تعالى : « وأن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » (48) .

« قرئت على وجهين « أو لامستم » « أو لمستم » (49) ، فمن قرأ « أو لامستم » فظاهره الجماع لا غير ، لان المفاعلة لا تكون الا من اثنين ، الا في اشياء نادرة كقولهم : قاتله الله ، وجزاه وعافاه الله ، ونحو ذلك ، وهي احرف معدودة لا يقاس عليها اغيارها ، والاصل في للمقابلة انها بين اثنين ، كقواهم : ضاربه وقاتله وسالمة وصالحه ، ونحو ذلك ؛ واذا كان ذلك حقيقة اللفظ ، فالواجب حمله على الجماع الذي منهما جميعا ، ويدل على ذلك ، أنك لا تقول : لامست الرجل ، ولا مست الثوب : اذا لمسته ومسته بيدك ، لانفرادك بالفعل ، فدل على ان قوله : « أو لامستم » بمعنى : أو جامعتم النساء ، فتكون حقيقة الجماع ، واذا صح ذلك ، وكانت

(47) أحكام القراءان للجصاص 4/2 .

(48) المائدة : 6 .

(49) قرأ الجمهور : « أو لامستم » بالالف ، وفرا حمزة والكسائي وخلف « أو لمستم » . انظر النشر 250/2 واتعاف ففلاء البشر 226 .

قراءة من قرا « او لمستم » تحتل اللمس باليد ، وتحتل الجماع (50) ،
 وجب ان يكون ذلك محمولا على ما يحتمل الا معنى واحدا ، لان ما لا
 يحتمل الا معنى واحدا فهو المحكم ، وما يحتمل معنيين . فهو المتشابه ؛
 وقد امرنا الله تعالى بحمل المتشابه على المحكم ورده اليه بقوله :
 « هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر
 متشابهات » (51) ، فلما جعل المحكم اما للمتشابه ، فقد امرنا بحمله عليه ؛
 وذم متبع المتشابه باقتصاره على حكمه بنفسه دون رده الى غيره ، بقوله :
 « فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة . . » (52) ؛
 فثبت بذلك ان قوله : « او لمستم » لما كان محتملا للمعنيين ، كان
 متشابها ، وقوله : « او لمستم » لما كان مقصورا في فهم اللسان على
 معنى واحد كان محكما ، فوجب ان يكون معنى المتشابه مبنيا عليه » (53) .

ثم قال مجيبا عما يحتمل ان يعترض به معترض على هذا المذهب :
 « فان قيل : لما قرئت الآية على الوجهين اللذين ذكرت ، وكان احد
 الوجهين لا يحتمل الا معنى واحدا ، وهو قراءة من قرا « او لمستم »
 والوجه الآخر يحتمل اللمس باليد ، ويحتل الجماع ، وجب ان نجعل
 القراءتين لو وردت احدهما كناية عن الجماع ، فنستعملها فيه ، والاخرى
 صريحة في اللمس باليد خاصة ، فنستعملها فيه ، دون الجماع ، ويكون
 كل واحد من اللفظين مستعملا على مقتضاه من كناية او تصريح ، اذ لا
 يكون لفظ واحد حقيقة مجازا ، ولا كناية صريحا في حال واحده ، ونكون
 مع ذلك قد استعملنا حكم القراءتين على فائدتين ، دون الاقتصار بهما على
 فائدة واحدة ؟ » (54) ، قيل له : لا يجوز ذلك ، لان السلف من الصدر
 الاول المختلفين في مراد الآية قد عرفوا القراءتين جميعا ، لان انقراءتين
 لا تكونان الا توقيفا من الرسول للصحابه عليهما ، واذا كانوا قد عرفوا
 القراءتين ، ثم لم يعتبروا هذا الاعتبار ، ولم يحتج بهما موجبو الوضوء من
 اللمس ، علمنا بذلك بطلان هذا القول ، وعلى أنهم مع ذلك لم يحملوهما على

(50) انظر الخلاف في افادة اللمس للمعنيين من جهة اللفظ : تفسير ابن كثير 2/298
 والكشف عن وجوه القراءات السبع لمكي 1/391 .

(51) آل عمران : 7

(52) آل عمران : 7 .

(53) احكام القرآن 2/373 .

(54) لا يخفى انه يشير الى مذهب جمهور العلماء كما تقدم .

المعنيين ؛ بل اتفقوا على ان المراد أحدهما ، وحمله كل واحد من المختلفين على معنى غير ما تأوله عليه صاحبه : من جماع ، أو لمس بيد دون الجماع ، فثبت بذلك ان القراءتين على أي وجه حصلتا ، لم تقتضيا بمجموعها ولا بانفراد كل واحد منهما الأمرين جميعا ، ولم يجعلوهما بمنزلة الآيتين اذا وردتا ، فيجب استعمال كل واحدة منهما على حياها ، وحملها على مقتضاها وموجبها « (55) .

ولمزيد من البيان لمذهب الجصاص وشيخه أبي الحسن الكرخي نورد مثالا ثانيا جاء في كتاب الاحكام عند قوله تعالى : « لا يواخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يواخذكم بما عقدتم الإيمان ... » (56) . قال الجصاص : قد قرئ قوله تعالى : « بما عقدتم » على ثلاثة أوجه : « عقدتم » بالتشديد ، قرأ به جماعة ، و « عقدتم » مخففا ، و « عاقدتم » (57) . قال :

« قوله تعالى : « عقدتم » بالتشديد . كان أبو الحسن (58) يقول : لا يحتمل الا عقد قول ، و « عقدتم » بالتخفيف يحتمل عقد القلب ، وهو : العزيمة والقصد الى القول ، ويحتمل عقد اليمين قولا ، ومتى احتملت إحدى القراءتين القول واعتقاد القلب ، ولم تحتمل الاخرى الا عقد اليمين قولا . وجب حمل ما يحتمل وجهين على ما يحتمل الا وجهها واحدا ، فيحصل المعنى من القراءتين عقد اليمين قولا ، ويكون حكم إيجاب الكفارة مقصورا على هذا الضرب من الإيمان ، وهو ان تكون معقودة ، ولا تجب في اليمين على الماضي ، لانها غير معقودة ، وانما هي خبر عن ماض ، والخبر عن الماضي ليس بعقد ، سواء كان صدقا أو كذبا . »

« فان قال قائل : اذا كان قوله تعالى « عقدتم » بالتخفيف يحتمل اعتقاد القلب ، ويحتمل عقد اليمين ، فهذا حملته على المعنيين ، اذ ليسا

(55) احكام القسراء 373/2 .

(56) المسألة : 89 .

(57) قرأ أبو بكر عن عاصم وحزمة والكسائي بالتخفيف ، وقرأ ابن ذكوان عن أبي عامر بالف بعد العين مخففا ، وقرأ باقي السبعة مشددا من غير الف : الكشف لمكي بن أبي طالب : 417/1 .

(58) يعني أبا الحسن الكرخي شيخه .

متنافيين ، وكذلك قوله « عقدتم » بالتشديد محمول عقد اليمين ، فلا يبقى ذلك استعمال اللفظ في القصد الى اليمين ، فيكون عموما في سائر الايمان ؟ » .

« قيل له : لو سلم لك ما ادعيت من الاحتمال ، لما جاز استعماله فيما ذكرت ، ولكانت دلالة الاجماع مانعة من حمله على ما وصفت ، وذلك انه لا خلاف ان القصد الى اليمين لا يتعلق به وجوب الكفارة ، وان حكم ايجابها متعلق باللفظ دون القصد في الايمان التي يتعلق بها وجوب الكفارة ، فبطل بذلك تأويل من تأول اللفظ على قصد القلب في حكم الكفارة ، ونبت أن المراد بالقراءتين جميعا في ايجاب الكفارة ، هو اليمين المعقودة على المستقبل » (59) .

وهكذا خالف الجصاص وشيخه مذهب جمهور الفقهاء في اعتبار القراءتين بمنزلة آيتين في وجوب العمل بهما معا وحمل كل واحدة منهما على ما تدل عليه ، اذ حمل كل واحد منهما احدى القراءتين على انها متشابهة لاحتمالها اكثر من معنى ، وحمل القراءة الاخرى على انها محكمة اذ لا تحتل الا معنى واحدا ، فقلا بوجوب رد حكم الاولى الى الثانية ، وذلك عندهما على خلاف الامر في الآيتين اذا اقتضت كل واحدة منهما حكما خاصا ، وكما طبق الجصاص هذا عند حديثه عن اختلاف القراءتين في الآية الواحد ، طبقة على اختلاف الآيتين فيما تقتضيه كل واحدة منهما من حكم ، ولم يرجع في ذلك الى رد احدهما الى الاخرى رد المتشابه الى المحكم . فقد قل عند قوله تعالى : « واتوا اليتمى أموالهم » (60) : متى وردت آيتان احدهما خاصة مضمنة بقرينة ، فيما تقتضيه من ايجاب الحكم ، والاخرى عامة غير مضمنة بقرينة ، وأمکننا استعمالهما على فائدتهما ، لم يجزلنا الاقتصار بهما على فائدة احدهما ، واسقاط فائدة الاخرى » (61) .

وانما كان يعدل عن هذا الاصل في اعتبار حكم الآيتين معا ، اذا لم يجد سبيلا الى ذلك ، فيلجأ الى ما لجأ اليه في اختلاف القراءتين ،

(59) احكام القردة ان 455/2 .

(60) النساء : 2 .

(61) احكام القردة ان للجصاص 49/2 .

ويصرح أنه : يجب حمل اللفظ المحتمل للمعاني ، على المحكم الذي لا احتمال فيه ، ولا اشتراك في لفظه « (62) .

ومن الطريق أن القراءة بتشديد « عقدتم » التي جعلها الجصاص وشيخه هي المحكمة وحملها عليها قراءة التخيف هي عند الامام أبي جعفر الطبري دون قراءة التخفيف او هي ليست مثلها « اولى بالصواب » فقد قال في تفسيره عند هذه الآية : « قرأته عامة قراء الحجاز » بما عقدتم « بتشديد القاف بمعنى : وكدمت الايمان ورددتموها ، وقراء الكوفيين : « بما عقدتم » بتحقيق القاف ، بمعنى اوجبتموها على انفسكم ، وعزمت عليها قلوبكم » قال : « واول القراءتين بالصواب في ذلك قراءه من قرا بتخيف القاف ، وقد اجمع الجميع ، لا خلاف بينهم ، ان اليمين التي تجب بالحنث فيها الكفارة ، تلزم بالحنث في حلف مرة واحدة ، وان لم يكررها الحالف مرات ، وكان معلوما بذلك ان الله مواخذ الحالف العاقد قلبه على حلفه ، وان لم يكرره ويردده ، واذا كان ذلك كذلك ، لم يكن لتشديد القاف من « عقدتم » وجه مفهوم (63) .

هكذا يوهن الطبري وجه الرقاة بالتشديد التي اعتمدها الجصاص وشيخه قراءة محكمة ، لا ينظره الى احتمالها لمعنى واحد او اكثر ، ولكن لما يترتب عنها من جهة المعنى الذي يقتضيه تشديد اللفظ ، على عادته في تفسيره في رد كثير من القراءات المتواترة او توهين وجمعها من جهة المعنى او من جهة العراب (64) .

توهين ابن رشد (الحفيد) لمنزعه الجمهور :

وقد ضعف ابن رشد في البداية منزعه المالكية والشافعية في حملهم اللفظ على معنيين مع اعتبار كل منهما مراداً ، فقال في قوله تعالى :

- (62) المصدر نفسه 4/2 .
(63) جامع البيان عن تاويل آي القرآن لمحمد بن جرير الطبري 13/7 .
(64) كتبنا في رسالتنا لنيل دبلوم الدراسات العليا بعنوان : « اختلاف القراءات وآثره في التفسير واستنباط الاحكام » فصلا كاملا في تعقب الطبري وشجب طريقته في رد كثير من القراءات المتواترة او توهينها وتصويب غيرها ، مع اعترافه كما اعترف في هذه القراءة بانها « قراءة عامة لقراءة الحجاز » . ويمكن الرجوع الى نسخ رسالتنا بخزانة دار الحديث .

« أو لامستم النساء » بعد أن ذكر اختلاف القولين في حقيقة اللمس المراد من الآية : أهو الجنس باليد والعضو ، أم الجماع ؟

« وأما من فهم من الآية اللمسين معا فضعيف ، فإن العرب إذا خاطبت بالاسم المشترك إنما تقصد به معنى واحدا من المعاني التي يدل عليها الاسم ، لا جميع المعاني التي يدل عليها ، وهذا بين بنفسه في كلامهم » (65) .

وأكد ابن رشد الإشارة الى ضعف منزع المالكية على الخصوص في جمعهم بين مدلول القراءتين في قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن ، فإذا تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله » (66) فقال :

« يجب على من فهم من لفظ الطهر في قوله تعالى : ((حتى يطهرن)) معنى واحدا من هذه المعاني الثلاثة (67) أن يفهم ذلك المعنى بعينه من قوله تعالى : ((فإذا تطهرن)) ، لانه مما ليس يمكن ، أو مما يعسر أن يجمع في الآية بين معنيين من هذه المعاني مختلفين ، حتى يفهم من لفظة ((يطهرن)) : النقاء ، ويفهم من لفظة ((تطهرن)) : الغسل بالماء ، على ما جرت به عادة المالكيين في الاحتجاج لمالك ، فانه ليس من عادة العرب أن يقولوا : لا تعط فلانا درهما حتى يدخل الدار ، فإذا دخل المسجد فأعطه درهما ، لان الجملة الثانية هي مؤكدة لمفهوم الجملة الاولى ، ومن تأول ((ولا تقربوهن حتى يطهرن)) على انه النقاء (68) ، وقوله : ((فإذا تطهرن)) على أنه : الغسل بالماء ، فهو بمنزلة من قال : لا تعط فلانا درهما حتى يدخل الدار ، فإذا دخل المسجد فأعطه درهما ، وذلك غير مفهوم في كلام العرب ، ألا ان يكون هناك محذوف ، ويكون التقدير : ((ولا تقربوهن حتى يطهرن ويتطهرن ، فإذا تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله)) ، وفي تقدير هذا الحذف بعد ما ، ولا دليل عليه » (69) .

(65) بداية المجتهد : 27/1 - 28 .

(66) البقرة : 222 .

(67) يعني بالمعاني الثلاثة : النقاء من الدم ، والغسل بمعنى إزالة اثر الدم ، والاتصال الشرعي .

(68) هذا التأويل جار على قراءة « حتى يطهرن » بالتخفيف ونصب الهاء وهي قراءة نافع وأبي عمرو وابن كثير وابن عامر وعاصم من رواية حفص .

(69) بداية المجتهد : 42/1 .

ومن تأمل تضعيف ابن رشد هذا لمنزعه المالكية وللجمهور بصفة عامة ، يتبين أنه لم يفهم مرادهم من الاستدلال بالآية المذكورة ، فهم لم يفهموا من قوله : « حتى يطهرن » النقاء فقط ، حتى يلزمهم ما ذكره من عدم انسجامه في المعنى مع « فاذا تطهرن » الذي فيه اشتراط الغسل قبل المسيس ، وإنما استفادوا الأمرين معا من قوله « حتى يطهرن » باعتبار أن اللفظ قرىء بالوجهين : التخفيف والتشديد ، والاول دال على اشتراط الطهر من الدم ، والثاني دال على اشتراط الاغتسال ، فيبقى قوله : « فاذا تطهرن » توكيدا لا حكما جديدا ، فلا يلزم منه أي اختلال ، فليس عندهم في الكلام تقدير لمحذوف ، وإنما يتعلق الأمر باعتبارهم للفظ « يطهرن » بالوجهين ، وكان الآية تقول : « ولا تقربوهن حتى يطهرن ويتطهرن فاذا تطهرن فاتوهن ... » ويؤول المعنى في ذلك إلى ما قرره الامام القرطبي في تفسيره جامعا بين القراءتين في قوله : « ودليلنا أن الله سبحانه علق الحكم فيها على شرطين : أحدهما انقطاع الدم ، وهو قوله : « حتى يطهرن » ، والثاني : الاغتسال بالماء ، وهو قوله : « حتى ينطهرن » (70) أي : يغسلن بالماء » (71) ،

ولا شك أن هذه التأويلات جميعها تذهب إلى وجود الفرق في المعنى بين قراءة « حتى يطهرن » بالتخفيف ، وبين قراءته بالتشديد ، فتجعل قراءة التخفيف دالة على اشتراط النقاء من الدم ، وقراءة التشديد دالة على اشتراط الغسل أيضا ، وهناك من المفسرين من ذهب إلى أن المعنى على القراءتين واحد ، وقد تعقب الامام ابن عطية في تفسيره ما ذهب إليه الامام الطبري وغيره من التفريق بينهما فقال :

« كل واحد من القراءتين تحتل أن يراد بها الاغتسال بالماء ، وأن يراد بها انقطاع الدم وزوال أذاه ، وما ذهب إليه الطبري من أن قراءة شد الطاء مضمناها : الاغتسال ، وقراءة التخفيف مضمناها : انقطاع الدم أمر غير لازم » (72) .

(70) أي : حتى يطهرن بفك الإدغام : وقراءة التشديد : قراءة حمزة والكسائي وعاصم في رواية أبي بكر والمفضل عنه ، انظر البحر المحيط والمحرد الوجيز 181/2 .

(71) الجامع لاحكام القرآن للقرطبي : 89/3 .

(72) المحرر الوجيز 181/2 .

ويمكن الاستئناس لما ذهب إليه ابن عطية من عدم الفرق بين القراءتين من جهة اللغة بما فسر الآية به تلميذ ابن عباس : مجاهد بن جبر فيما أخرجه الحافظ عبد الرزاق بسنده عنه قال :

« للنساء طهران : طهر قوله : « حتى يطهرن » يقول : اذا تطهرن من الدم قبل ان يغتسلن ، وطهر « فاذا تطهرن » اي : اذا اغتسلن ، ولا تحل لزوجها حتى تغتسل » (73) .

فهذا التفسير منه للآية جار على قراءة التشديد ، كما يدل عليه قوله في الاولى : « اذا تطهرن من الدم » ولم يقل : اذا طهرن ، وفي الثانية « فاذا تطهرن » اي : اذا اغتسلن ، اذ واضح انه يعطي للفظ « يتطهرن » معنيين : معنى النقاء من الدم ، ومعنى الاغتسال بالماء .

ومع هذا فان معظم المفسرين للآية والناظرين في احكام القرءان قد ذهبوا الى الفرق بين الصيغتين وفسروا الآية على مقتضى اختلاف القراءتين في المعنى ، وذلك ما بينه بوضوح الامام ابن خالويه في قوله : « والحجة لمن شدد انه طابق بين اللفظين ، لقوله « فاذا تطهرن » ، والحجة لمن خفف انه اراد : حتى ينقطع الدم ، لان ذلك ليس من فعلهن ، ثم قال : « فاذا تطهرن » يعني بالماء ، ودليله على ذلك قول العرب : طهرت المرأة من الحيض ، فهي طاهرة » (74) .

وعلى وجود الفرق بين القراءتين بنى الجصاص مذهبه في رد احدى القراءتين الى الاخرى فقال في تقرير مذهبه والاحتجاج له : « قوله تعالى : « حتى يطهرن » اذا قرئ بالتخفيف ، فانما هو انقطاع الدم لا الاغتسال ، لانها لو اغتسلت وهي حائض ، لم تطهر ، فلا يحتمل قوله : « حتى يطهرن » الا معنى واحدا ، وهو : انقطاع الدم الذي به يكون الخروج من الحيض » « واذا قرئ بالتشديد احتتم الامرين : من انقطاع الدم ومن الغسل ، مما وصفنا آنفا (75) ، فصارت قراءة التخفيف محكمة ، وقراءة التشديد

(73) المصنف الكبير لمبد الرزالي 330/1 .

(74) الحجة في القراءات السبع لابن خالويه 96 .

(75) يعني قوله قبل : اذ جاز ان يقال : طهرت المرأة وطهرت : اذا انقطع دمها ، كما يقال : « تقطع العجل » وتكسر الكوز » .

متشابهة ، وحكم المتشابه ان يحمل على المحكم ويرد اليه ، فيحصل معنى القراءتين على وجه واحد ، وظاهرهما يقتضي اباحة الوطء بانقطاع الدم الذي هو خروج من الحيض، وأما قوله « فاذا تطهروا » فانه يحتمل ما احتملته قراءة التشديد في قوله : « حتى يطهروا » من المعنيين ، فيكون بمنزلة قوله : « ولا تقربوهن حتى يتطهروا ، فاذا تطهروا فاتوهن » ، ويكون كلاما سائفا مستقيما ، كما تقول : لا تعطه حتى يدخل الدار ، فاذا دخلها فاعطه ، ويكون تأكيد الحكم الغاية ، وان كان حكمها بخلاف ما قبلها ، واذا كان للاحتمال فيه مساغ على الوجه الذي ذكرنا ، وكان واجبا حمل الغاية على حقيقتها ، فالذي يقتضيه ظاهر التلاوة اباحة وطئها بانقطاع الدم الذي تخرج به من الحيض . فان قيل : هلا كانت القراءتان كالآيتين تستعملان معا في حال واحدة ؟! قيل له : لو جعلناهما كالآيتين كان ما ذكرنا اولى ، من قبل انه لو وردت آيتان ، أحدهما تقتضي انقطاع غاية الدم لاباحة الوطء ، والاخرى تقتضي الغسل غاية لها ، لكان الواجب استعمالهما على حالين ، على ان تكون كل واحدة منهما مقرة على حقيقتها فيما تقتضيه من حكم الغاية ، ولا يمكن ذلك الا باستعمالهما على حالين على الوجه الذي بينا ، ولو استعمالناهما على ما يقول المخالف ، كان فيه اسقاط احدي الغاييتين ، لانه يقول : انها وان طهرت وانقطع دمها ، لم يحل له ان يطأها حتى تفتسل ، فلو جعلنا ذلك دليلا مبتدأ ، كان سائفا مقنعا » (76) .

وهكذا ينتصر الجصاص لمذهبه فيجعل قراءة التخفيف محكمة ترد اليها قراءة التشديد ، لان هذه عنده متشابهة محتملة لمعنيين ، فتحمل على قراءة التخفيف التي لا تحتمل الا النقاء من الدم اشتراط غسل ولا غيره ، فيكون غشيان الزوجة مشروطا بالنقاء من الدم فقط ، وهذا منه تحايل لتوجيه مذهب ابي حنيفة وأصحابه القائل : « ان الحائض اذا انقطع دمها بعد مضي عشرة ايام ، جاز له ان يطأها قبل الغسل ، وان كان انقطاعه قبل العشر ، لم يجز ، حتى تفتسل او يدخل عليها وقت صلاة » (77) .

وفي موطأ محمد بن الحسن صاحب ابي حنيفة : « لا تبشر حائض عندنا حتى تحل لها الصلاة ، او تجب عليها ، وهو قول ابي حنيفة » (78) .

(76) احكام القراءان للجصاص 350/1 .

(77) انظر فتح القدير للشوكاني 200/1 وتفسير القرطبي 88/3 .

(78) الموطأ من رواية محمد بن الحسن ص : 50 .

وقد احتج الامام الزيلعي لهذا المذهب بقراءة التخفيف ، فقال في شرح « كنز الدقائق » في فقه الحنفية عند قوله : « وتوطأ بلا غسل بتصرم لاكثره » (79) : لقوله تعالى : « حتى يطهرن » بتخفيف الطاء ، جعل الطهر غاية للحرمة وما بعد الغاية مخالف لما قبلها ، ولان الحيض لا يزيد على العشرة ، فيحكم بطهارتها لمضي العشرة انقطع دمها او لم ينقطع ، ثم قال بعد ان ذكر القراءة لآخرى : « فتكون قراءة التشديد محمولة على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ، والتخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ، توفيقا بين القراءتين » (80) .

هكذا احتج الزيلعي بقراءة التخفيف على الحكم نفسه الذي احتج له بها سلفه الجصاص وشيخه ابو الحسن الكرخي ، الا انه لم يذهب في القراءتين ههنا مذهبهما في جعل احدهما محكمة والاخرى متشابهة فيرد حكم الثانية الى الاولى ، بل عدل عن ذلك الى نوع من الاعمال للقراءتين معا ، لكن على ان تكون قراءة التشديد دالة على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ، وقراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة .

وهذا التخريج للقراءتين على هاتين الحالتين لم يكن من ابتكار الحافظ الزيلعي ، فقد قرره ابو بكر بن العربي على مذهب الحنفية في كتابه « احكام القرآن » وذكر انه اقصى ما لهم ، ثم قال : فالجواب عن الاول (81) ان ذلك ليس من كلام الفصحاء ولا السن البلاء ، فن ذلك يقتضي التكرار في كلام الناس ، فكيف في كلام العليم الحكيم .

وعن الثاني : ان كل واحد منهما محمول على معنى دون معنى الآخر ، فيلزمهم اذا انقطع الدم ان لا يحكم بحكم الحيض قبيل ان تفتسل في لرجعة ، وهم لا يقولون ذلك كما بيناه ؛ فهي اذن حائض ، والحائض لا يجوز وطؤها اتفاقا ، وايضا فان ما قالوه يقتضي الاباحة عند انقطاع الدم للاكثر ، وما قلناه : يقتضي الحضر (82) ، واذا تعارض ما يقتضي الحظر ،

(79) يعني بتصرم وانقضاء لاكثر من الحيض ، وهو عند ابي حنيفة عشرة ايام ، وعند المالكية خمسة عشر يوما 0

(80) انظر تبين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي 58/1 - 59

(81) يعني بالاول : جعلهم قراءة « يطهرن » بالتخفيف بمعنى « تطهرن » بالتشديد .

(82) يعني مذهب المالكيين في حرمة الوطء قبل الافتسال .

وما يقتضي الإباحة ، ويفلّب باعثهما ، غلب باعث الحظر ، كما قال علي وعثمان في الجمع بين الاختين بملك اليمن : أحلتها آية ، وحرمتها أخرى (83) ، والتحريم أولى والله أعلم « (84) .

وقد انتصر أبو جعفر النحاس لمذهب الجمهور ، واحتج بقراءة التشديد لاشتراط الغسل ، واستفاد دلالة هذه القراءة على ذلك من قوله تعالى : « وان كنتم جنبا فاطهروا » (85) ، وقوله : « ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تفتسلوا » (86) قال : فجاء القرءان : « يتطهروا » و « يفتسلوا » بمعنى واحد ، وكذا (حتى يطهرون) اي يتطهرون الطهور الذي يصلين به . واما من قال : اذا طهرت من الحيض صلت وان لم تفتسل ، اذا دخل عليها وقت صلاة ، فخارج ايضا عن الاجماع وليس يعرف من قول أحد ، وانما قيس على شيء من قول أبي حنيفة « (87) .

وقال الامام الشوكاني : « الاولى ان يقال : ان الله سبحانه جعل للحل غائبين كما تقتضيه القراءتان : أحداهما انقطاع الدم ، والاخرى التطهر منه ، والغاية الاخرى مشتملة على زيادة على الغاية الاولى فيجب المصير اليها ، وقد دل على ان الغاية الاخرى هي المعتبرة قوله تعالى بعد ذلك : « فاذا تطهرون » فان ذلك يفيد ان المعتبر التطهر ، لا مجرد انقطاع الدم ، وقد تقرر ان القراءتين بمنزلة الايتين ، فكما يجب الجمع بين الايتين المشتملة أحداهما على زيادة ، بالعمل بتلك الزيادة ، يجب الجمع بين القراءتين « (88) .

وقال السيوطي : « ويمكن اعمال القراءتين على وجه آخر ، وهو : الاشارة بقراءة التخفيف الى ان الغسل حال جريان الدم لا يصح ولا يبيح ، فوقف حمل الوطء على الانقطاع ، بقوله : « حتى يطهسرن » وعلى

(83) تقدم ذكر الايتين من سورة النساء : « وان تجمعوا بين الاختين » « واهل لكم م وراء ذلكم » .

(84) احكام القرءان لابن العربي القسم الاول من التحقيق ص : 169 - 170 .

(85) النساء : 6 .

(86) النساء : 43 .

(87) الناسخ والمنسوخ لابي جعفر النحاس ص : 61 .

(88) فتح القدير 200/1 .

الاجتسال بقوله : « فاذا تطهروا » وأؤيد هذا ما أخرجه ابن أبي حاتم وغيره من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله : « فاعتزلوا النساء » يقول : « اعتزلوا نكاح فروجهن ، ولا تقربوهن حتى يطهروا من الدم ، فاذا تطهروا بالماء » (89) .

قال ابن رشد : وقد رجح الجمهور مذهبهم بأن صيغة « التفعّل » إنما تنطلق على ما يكون من فعل المكلفين ، لا على ما يكون من فعل غيرهم ، فيكون قوله : « فاذا تطهروا » أظهر في معنى الغسل بالماء منه في الطهر الذي هو انقطاع الدم ، والأظهر يجب المصير إليه ، حتى يدل الدليل على خلافه » (90) .

وهكذا اتسع الخلاف بين المذاهب في كيفية الاستدلال بالقراءة على الحكم بعد الاتفاق المبدئي على حجية القراءة في ثبوت الحكم . وأبرز مذهب أفاض في بحث مشكل اختلاف القراءات في بعض آيات الأحكام هو المذهب الحنفي إلا أن علماء الأصول فيه رسموا منهجا للخروج من الخلاف ، وهو يقوم على النظر في قضية التشابه والأحكام كما رأينا ، ولمزيد من بيان منهج الحنفية في ذلك ، وما أجاب به أئمة المالكية في نقض مذهبهم نورد مثالا أخيرا تجلّى فيه أثر اعتماد المذهب وارتسام كل مذهب من المذاهب الفقهية لمنهج خاص في التعامل مع القراءتين المحتملتين بعد اتفاق الجميع على حجية القراءة وأنها عمدة من عمد الاستنباط ودليل شرعي من أدلة الإثبات ، وذلك قوله تعالى : « فاعسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين » (91) .

قال أبو حيان الفَرْنَاطِي : « فقرأ « وأرجلكم » بالخفض ابن كثير وأبو عمرو بن العلاء وحمزة بن حبيب وأبو بكر بن عياش عن عاصم ، وقرأ من غير السبعة به أنس وعكرمة والشعبي والباقر (92) وقتادة وعلقمة والضحاك (93) .

(89) الأكليل في استنباط التنزيل للسيوطي : 36/1 .

(90) بدایة المجتهد : 72/1 .

(91) المائدة : 6 .

(92) يعني محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، مات بالمدينة سنة 114 : أنظر طبقات ابن سعد : 320/5 .

(93) البحر المحیط لأبي حيان : 337/3 .

وقال الجصاص في الاحكام : « قرأ ابن عباس والحسن وعكرمة وحمزة وابن كثير « وأرجلكم » بالخفض ، وتناولوها على المسح ، وقرأ علي وعبد الله بن مسعود وابن عباس في رواية (94) ، وإبراهيم (95) ، والضحاك (96) ، ونافع وابن عامر والكسائي وحفص عن عاصم بالنصب ، وكانوا يرون غسلها واجبا ، والمحفوظ عن الحسن البصري استيعاب الرجل كلها بالمسح ، ثم قال :

« وهاتان القراءتان قد نزل القرآن بهما جميعا ، ونقلتهما الأمة تلقيا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يختلف أهل اللغة أن كل واحدة من القراءتين محتملة للمسح بعضها على الرأس ، وتحتمل أن يراد بها الفصل بعضها على المفسول من الاعضاء ، وذلك لأن قوله : « وأرجلكم » بالنصب يجوز أن يكون مراده « فاغسلوا بوجوهكم ... » الآية ، ويحتمل أن يكون معطوفا على الرأس ، فيراد بها المسح وأن كانت منصوبة ، فيكون معطوفا على المعنى لا على اللفظ ، لأن الممسوح به مفعول به ، كقول الشاعر :

معاري أننا بشر فأسجح  فلسنا بالجلال ولا الحديد (97)

« وتحتمل قراءة الخفض أن تكون معطوفة على الرأس ، فيراد بها المسح ، وتحتمل عطفه على الفصل ، ويكون محفوظا بالمجاورة ، كقوله تعالى : « ويطوف عليهم ولدان مخلدون » (98) ، ثم قال : « وحوار عين » فخفضهن بالمجاورة (99) وهن معطوفان في المعنى على الولدان ، لانهن يطفن ولا يطاف بهن ، فثبت بما وُصفنا احتمال كل واحدة عن القراءتين للمسح والفصل ، فلا يخلو حينئذ القول من أحد معان ثلاثة :

- (94) انظر الرواية عن ابن عباس بقراءة الخفض في مصنف عبد الرزاق : 18/1 وفي الدر المنثور للسيوطي 362/2 .
 (95) يعني إبراهيم النخعي الكوفي الفقيه شيخ أبي حنيفة .
 (96) هو الضحاك بن مزاحم البلخي ، كان يعلم الصبيان روى التفسير عن سعيد بن جبير ، مات سنة 105 ، طبقات ابن سعد : 301/6 وغاية النهاية : 65/1 .
 (97) البيت من شواهد المعنى لابن هشام . انظر الشاهد رقم : 729 في الجزء الثاني ص : 477 .
 (98) الواقعية : 17 - 22 .
 (99) يعني في قراءة من قرأ « وجور » بالخفض ؛

1 - اما ان يقال بأن المراد هما جميعا مجموعان ، فيكون عليه ان
يمسح ويفسل ، فيجمعهما .

2 - أو ان يكون أحدهما على وجه التخيير ، يفعل للمتوضيئ ايها
شاء ، ويكون ما فعله هو المفروض .

3 - أو يكون المراد أحدهما لا بعينه ، لا على وجه التخيير .

« وغير جائز ان يكونا هما جميعا على وجه الجمع ، لاتفاق الجميع على
خلافه (00) ، ولا جائز عندنا ان يكون المراد أحدهما على وجه التخيير ،
اذ ليس في الآية ذكر التخيير ولا دلالة عليه . ولو جاز اثبات
التخيير (101) ، مع عدم لفظ التخيير في الآية ، لجاز اثبات الجمع ، مع
عدم لفظ الجمع ، فبطل التخيير بما وصفنا ، واذا انتفى التخيير والجمع ،
لم يبق ألا ان يكون المراد أحدهما لا على وجه التخيير ، فاحتجنا الى طلب
الدليل على المراد منهما » .

« فالدليل على ان المراد الفسل دون المسح ، اتفاق الجميع على انه
اذا غسل فقد ادى فرضه ، واتى بالمراد ، وأنه غير ملوم على ترك المسح ،
فثبت ان المراد الفسل » .

« وايضا فان اللفظ لما وقف الموقف الذي ذكرنا من احتماله لكل
واحد من المعنيين مع اتفاق الجميع على ان المراد أحدهما ، صار في
حكم المجمل (102) المفتقر الى البيان ، فمهما ورد فيه من البيان عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم من فعل او قول علمنا انه مراد الله تعالى ،
وقد ورد البيان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفسل قولا وفعلًا » .

(00) ما ذكره من الالتفات مفقوض بملعب الظاهرية .

(101) «التخيير مذهب أبي جعفر الطبري كما في جامع البيان ج 6 ص : 126 - 134 .
وتأوله ابن كثير على انه اراد الفعل الخفيف .

(102) المجمل عند الأصوليين : هو ما لم تنضح دلالة ، او ما له دلالة على أحد أمرين ،
لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة اليه » وفي هذا الأخير تدخل حسب القراءتين .
انظر الأحكام في اصول الأحكام للامدي : 11/3 .

«وايضا ، فلو كان المسح جائزا ، لما اخلاه النبي صلى الله عليه وسلم من بيانه .»

« وايضا فان القراءتين كالأيتين في احدهما الفسل ، وفي الاخرى المسح ، لاحتمالهما المعنيين ، فلو وردت آيتان احدهما توجب الفسل ، والاخرى المسح ، لما جاز ترك الفسل الى المسح ، لان في الفسل زيادة فعل ، وقد اقتضاء الامر بالفسل ، فكان اكون يومئذ يجب استعمالهما على اعمهما حكما ، واكثرهما فائدة ، وهو الفسل ، لانه يأتي على المسح ، والمسح لا ينتظم الفسل » (103) .

لقد اطلت في اجتلاب تحليل الجصاص لهذه المسألة ، لان كلامه فيها مترابط ، وحججه متكاملة . وقد رأينا من خلاله كيف تعامل مع القراءتين في ضوء مذهبه ، ففيما كان في مسألة الطهر من الحيض ، لا يرى ان القراءتين كالأيتين : لو وردت احدهما توجب النقاء من الدم غاية لباحة الوطء ، والاخرى توجب الاغتسال ، فيجب استعمالهما على اعمهما لان في الاغتسال زيادة فعل ، اذا به هنا يفتح لجعل القراءتين كالأيتين لو وردت احدهما بالفسل والاخرى بالمسح فيجب استعمالهما على اعمهما حكما وهو الفسل .

الا انه في كلا الموقفين كان يرى وجوب اعتبار القراءتين والاستناد الى القواعد الاصولية في النظر الى ما بينهما من توافق او تخالف في الدلالة على الحكم الشرعي ، فتارة يرى ان احدى القراءتين لا تحتمل الا معنى واحدا فهي عنده نص في معناها ، وهي محكمة ، فيجب ان ترد اليها القراءة الاخرى او القراءات التي تتعدد احتمالاتها ، وتارة يرى انه يجب حمل كل قراءة على معنى وجعل كل قراءة كأنها آية مستقلة ، الا اننا عند العمل نستعملهما على اعمهما حكما وما تقتضي منهما زيادة في الفعل كما قال في المسح والفسل .

وتارة يرى ان القراءتين لما اقتضت كل واحدة منهما حكما خاصا ، ولم يكن هنالك طريق للترجيح ، فان الآية تكون من قسم المجمل الذي يدل

(103) احكام القرآن للجصاص : 345/2 - 346 .

على أكثر من دلالة ولا رجحان له في أحداها ، فيبحث حينئذ عن دليل في غير الآية لترجيح مقتضى إحدى القراءتين أو القراءات ، بالنظر إلى البيان العملي في السنة .

ولقد انطلق امام آخر من فقهاء المغرب من المنطلقات نفسها التي انطلق منها الجصاص ، ألا أنه انتهى إلى غير ما انتهى إليه من ادعاء أجمال في الآية ، أو وجود خفض على سبيل المجاورة ، وفطن إلى تخريج جمع فيه بين اعتبار القراءتين معا حجة شرعية ، مع حمل كل واحدة منهما على ما يناسبها من الحال .

ذلكم هو الفقيه الامام محمد بن عبد الله المشهور بالقاضي ابن العربي المعافري ، فقد تحدث في الآية عن اختلاف القراءتين واختلاف المذاهب الفقهية في طريقة الاستدلال بهما على الحكم الشرعي ثم قال :

« وجملة القول في ذلك ان الله سبحانه عطف الرجلين على الرأس . فقد ينصب على خلاف أعرب الرأس أو يخفض مثله ، والقراءان نزل بلفظة العرب ، وأصحابه رؤوسهم وعلماءهم لغة وشرعا ، وقد اختلفوا في ذلك ، فدل على ان المسألة محتملة لغة ، محتملة شرعا ، لكن تعضد حالة النصب على حالة الخفض :

1 - بأن النبي صلى الله عليه وسلم غسل وما مسح قط .

2 - وبأنه رأى اقواما تلوح اعقابهم ، فقال : ويل للعقاب من النار (104) ، وويل للعراقيب من النار ، فتوعد بالنار على ترك ايعاب غسل الرجلين ، فدل ذلك على الوجوب بلا خوف وتبين ان من قال من الصحابة : ان الرجلين ممسوحتان (105) لم يعلم بوعيد النبي صلى الله عليه وسلم على ترك ايعابهما » .

(104) حديث أخرجه غير واحد من اصحاب الصحيح والسنن عن ابي هريرة ، وانظر مصنف عبد الرزاق : 21/1 .

(105) انظر اختلاف النقول من الصحابة في ذلك في مصنف عبد الرزاق : 18/1 - 25 .

« وطريق النظر البديع : ان القراءتين محتملتان ، وان اللغة تقتضي
 انهما جائزتان ، فردهما الصحابة الى الرأس مسحاً ، فلما قطع بنا حديث
 النبي صلى الله عليه وسلم ووقف في وجوهنا وعيده ، قلنا : جاءت السنة
 قاضية بان النصب يوجب العطف على اوجه واليدين ، ودخل بينهما مسح
 الرأس ، وان لم تكن وظيفته كوظيفتهما ، لانه مفعول قبل الرجلين لا
 بعدهما ، فذكر لبيان الترتيب ، لا ليشتراكا في صفة التطهير ، وجاء
 الخفض ، ليبين ان الرجلين تمسحان على الاختيار على حائل ، وهما
 الخفان ، بخلاف سائر الاعضاء ، فعطف بالنصب مفعولا على مفعول ،
 وعطف بالخفض ممسوحا على ممسوح ، وصح المعنى فيه « (106) » .

وهكذا حمل ابن العربي القراءتين على ظاهرهما ، لكنه جعل قراءة
 النصب دالة على غسل الرجلين بالنسبة لحاسر الرجل ، وقراءة الخفض
 دالة على مسحهما بالنسبة للابس الخف خاصة ، وهو توجيه منسوب ايضا
 للشافعي رضي الله عنه (107) ، وعلى هذا التأويل يتم اعمال القراءتين معا
 دون حاجة الى عدهما من قبيل الالفاظ المجملة كما راينا عند ابي بكر
 الجصاص ، ودون حاجة ايضا الى حمل حالة القراءة بالخفض بأنها مبنية
 على رعاية الجوار ، وهو مذهب وهنه ابن خالويه في الحجة وذكر ان
 العطف على الجوار خاص بحالة الاضطراب في نظم الشعر والامثال ،
 والقراءان منزّه عن الضرورة (108) ، كما رده ابو اسحاق الزجاج في الآية
 المذكورة (109) ، وابو البركات الانباري في الانصاف ، وحكى عن ابي زيد
 الانصاري ان العطف على قوله « برؤوسكم » على بابيه ، الا انه قال : اراد
 بالمسح في الارجل الفصل ، يعني الفصل الخفيف مع امرار اليد .

وننتهي من هذه النماذج التي افضنا في عرضها لبيان مناهج الائمة
 في الاستدلال باختلاف القراءات على الاحكام ، والى ان اختلافهما عندهم
 جميعا حجة شرعية مهما اختلفت مناهجهم في طريقة الاستنباط . لكن
 ينبغي ان ننبه الى ان ما عرضناه من صور لاختلاف القراءات قد تعمدنا

(106) احكام القراءان لابن العربي القسم الثاني من التحقيق ص : 575 .

(107) انظر تفسير ابن كثير ج 2 ص : 512-513 .

(108) انظر العجة في الرقعات السبع ص : 129 .

(109) نقله ابو جعفر الطوسي في تفسيره « البتيان » : 453/3 وذكر عليه ثلاث
 اعتراضات .

فيه التمثيل بما كان فيه الاختلاف بين قراءتين متواترتين من القراءات السبع ، وذلك لأن الاختلاف إذا كان بين قراءة متواترة وأخرى مروية بطريق الأحاد في بعض كتب السنة ، أو شاذة مخالفة لرسم المصحف أو فيها زيادة بعض اللفظ ، وأم يتواتر النقل به (110) ، فذلك كله موضع خلاف واسع بين الأئمة قبولاً ورداً . فمنهم من يحتج بالقراءة مطلقاً إذا ثبتت من جهة النقل باعتبار هذا خبراً شرعياً ، ولا ينظر إلى تواتر ولا موافقة لخط المصحف ولا غير ذلك . ومنهم من يرى أن هذه القراءات غير متواترة فلا تثبت قراءة ونقلها نقلها على أنها قراءة ، ولم يثبت ذلك فتسقط قراءتها ويسقط الاحتجاج بها (111) ..

ومنهم من قال بحرمة روايتها ونسبة القراءة بحرف منها مما يخالف لفظ المصحف إلى أحد من الصحابة ، فمن دونهم لأن ذلك مروي بأخبار الأحاد ، ولا تحل نسبتها إليهم اعتماداً على أخبار الأحاد (112) ، ولا احتج بها كذلك .

ومنهم من قال بوجوب العمل بها كالحنفية (113) ، وهو الذي رجحه أبو عبيد القاسم بن سلام فيما يفهم من قوله :

« فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسرة للقراءان ، وقد كان يروي مثل هذا عن التابعين في التفسير فيستحسن ، فكيف إذا روي عن كبار الصحابة ، ثم صار في نفس القراءة ، فهو الآن أكثر من التفسير وأقوى ، فأدنى ما يستنط من هذه الحروف معرفة صحة التأويل ، على أنها من العلم الذي لا يعرف العامة فضله ، إنما يعرف ذلك العلماء » (114) .

وأما الظاهرية وعلى رأسهم ابن حزم الاندلسي ، فقد نظروا إلى هذه القراءات التي تروى بها كتب السنة مما يخالف رسم المصحف بالنظر إلى

-
- (110) انظر الانصاف في مسائل الخلاف بين النحويين : الصريين والكوفيين 358/2 .
 (111) انظر هذا الرأي في تفسير القرطبي معكياً من بعض العلماء : الجامع لأحكام القرآن : 41/1 .
 (112) نقله الزركشي في البرهان : 128/2 .
 (113) انظر ذلك في مناهل العرفان لمحمد عبد العظيم الزرقاني : 217/1 - 218 .
 (114) نقله الزركشي في البرهان : 338/1 والسيوطي في الاتقان : 228/1 .

الطريق الذي تروى بها ، فان جاءت بلفظ : « قرا ابي » او « زيد » مثلا فهي موقوفة على الصحابي ، ولا حجة عندهم فيما دون رسول الله صلى الله عليه وسلم (115) ، وان نسبت الى ابن مسعود مثلا وخالفت المتواترة حكم بأنها مكذوبة عليه ، كما قال في قراءة « فصيام ثلاثة ايام متتابعات » فقد رد زيادة « متتابعات » ورفض الاحتجاج بها على وجوب التتابع قائلا : « واما قراءة ابن مسعود فهي من شرق الارض الى غربها اشهر من الشمس من طريق عاصم وحمزة والكسائي (116) ليس فيها ما ذكروا ، ثم لا يستحيون ان يزيدوا في القراء ان الكذب المفتري نصرا لاقوالهم الفاسدة » (117) .

واما ما نسب من ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم قراءة مع مخالفتها للمتواترة ، فهي عنده منسوخة . وفي كل هذه الثلاث لا تكون حجة ، لانها تدور بين ان تكون مكتوبة او موقوفة او منسوخة (118) .

وبقي من المذاهب في اختلاف القراءات مذهب خاص انفردت به الشيعة الامامية ، فقالوا بأمرين خطيرين فعلا في مجال الاحكام وحجية القراءات : اولهما انكارهم تواتر شيء من القراءات بما في ذلك الرقاعات السبع ، وثانيهما انكارهم الاحتجاج بها على الاحكام الشرعية حتى قال ابو القاسم الموسوي الخوئي في كتابه (البيان) : « المعروف عند الشيعة انها - يعني السبع - غير متواترة ، بل القراءة بين ما هو اجتاهد من القاريء ، وبين ما هو منقول بخبر الواحد » (119) ، ثم قال بعد ان افاض في الاحتجاج لهذا الراي القائل بما لا طائل تحته : « ولكن الحق عدم حجية هذه الرقاعات ، فلا يستدل بها على الحكم الشرعي » (120) . ولا أرى

(115) قال : ونحن لا ننكر الخطأ على من دون رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد هتفنا به هتفا ولا حجة فيما روى عن أحد دونه عليه السلام ، انظر كتابه : الاحكام في اصول الاحكام : 527/4 .

(116) يشير الى عرض عاصم على زر بن حبيش للقردان وكان زر قد قرا على ابن مسعود وقرا حمزة على عاصم وقرا الكسائي على حمزة ، وقرا حمزة ايضا على الاعمش

(117) انظر امعلى لابن حزم ج 8 ص : 76 في مسألة اتباع في كفارة اليمين والرد على عن ابن مسعود ، انظر نكت الانتصار : 380 .

ابي حنيفة القائل بوجوبه .

(118) انظر الاحكام في اصول الاحكام : 527/4 .

(119) البيان في تفسير القردان لابي القاسم الموسوي الخوئي ص : 179 .

(120) البيان ص : 180 .

القارئ حاجة الى بيان تهافت هذا المذهب بوجه عام ، وبحسبه ان يعلم ان أكبر حجج صاحبه أنها - أي الرقعات - أخبار آحاد ، وإنها لا قيمة لها ، لان شيئاً منها لم يرو بأسانيد أهل البيت .

وحسبنا هذا القدر في بيان أهمية اختلاف القراءات وأبواب ججيتها . والله ولي التوفيق .

أسفي : عبد الهادي حميتو

مصادر البحث :

الاتقان في علوم القرآن : لجلال الدان السيوطي ، تحقيق : الاستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم : الطبعة الأولى ، مطبعة المشهد الحسيني : 1387 هـ - 1967 م .

اتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر : للشيخ أحمد بن محمد البنا الدمياطي : مطبعة عزيز خان : 1385 هـ .

الأحكام في أصول الأحكام : لأبي محمد أحمد بن علي بن سعيد بن حزم الظاهري : مطبعة الإمام مصر .

الأحكام في أصول الأحكام : لسيف الدين الأمدي : مطبعة المعارف بمصر 1332 هـ - 1914 م .

أحكام القرآن : لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي : نشر الاوقاف الإسلامية بالقسطنطينية 1935 م .

أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري : تحقيق علي محمد البجاوي ، الطبعة الأولى ، دار أحياء الكتب العربية : 1376 هـ - 1957 م .

اختلاف القراءات وأثره في التفسير واستنباط الأحكام : رسالة لنيل
دبلوم الدراسات العليا بدار الحديث الحسنية : تقديم عبد الهادي حميتو :
خزانة السدار .

الاكليل في استنباط التنزيل : لجلال الدين السيوطي : مطابع
دار الكتاب العربي بالقاهرة .

الانصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين : لأبي
البركات الأنباري : مطبعة الاستقامة بمصر 1945 م .

البحر المحيط في التفسير : لأبي حيان الغرناطي الأندلسي : مطبعة
السعادة بمصر ، الطبعة الأولى 1328 هـ .

بداية المجتهد ونهاية المقتصد : لأبي الوليد أحمد بن محمد بن رشد
(الحفيد) : طبعة مصورة : دار الفكر - لبنان .

البرهان في علوم القرآن : لبدر الدين الزركشي : تحقيق الأستاذ
أبو الفضل إبراهيم : الطبعة الأولى : دار أحياء الكتب العربية :
1376 هـ - 1957 م .

البيان في تفسير القرآن : لأبي القاسم الموسوي الخوئي الشيعي :
الطبعة الثانية : مطبعة الآداب بالنجف .

التحرر والتنوير في التفسير : لمحمد الطاهر بن عاشور التونسي :
طبع لدار التونسية للنشر - تونس .

تأويل مشكل القرآن : لعبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري :
تحقيق السيد أحمد صقر : دار أحياء الكتب العربية : 1375 هـ - 1954 م .

تفسير الحافظ عماد الدين بن كثير : طبعة دار الفكر : الطبعة الثانية
1389 هـ - 1970 م - لبنان .

تفسير « التبيان » لابي جعفر الطوسي الطبرسي الشيعي : نشر
المكتبة العلمية بالنجف : 1376 هـ - 1957 م .

ترتيب المدارك : للقاضي عياض أبي الفضل عياض بن موسى
اليحصبي : نشر وزارة الاوقاف - المغربية : مطبعة افضالة - المحمدية .

تهذيب التهذيب : للحافظ ابن حجر العسقلاني : طبعة دار صادر -
بيروت .

جامع البيان من تأويل آي القرآن : لابي جعفر محمد بن جريس
الطبري : الطبعة الثانية : مطبعة البابي : 1373 هـ - 1954 م .

الجامع لاحكام القرآن : للإمام أبي عبد الله القرطبي : الطبعة الاولى
دار الكتب المصرية بالقاهرة : 1351 هـ - 1933 م .

جامع بيان العلم وفضله وما جاء في روايته وحمله : للحافظ أبي عمر
ابن عبد البر : طبعة دار الفكر - لبنان .

الحجة في القراءات السبع : لابن خالويه : تحقيق الدكتور سالم
عبد العال مكرم : الطبعة الثانية : نشر دار الشرق : 1397 هـ 1977 م .

الدر المنثور في التفسير بالمأثور لجلال الدين السيوطي : المطبعة
الاسلامية بطهران : 1377 هـ

طبقات المفسرين : للداودي : مركز تحقيق التراث بدار الكتب
المصرية ، نشر مكتبة وهبة بالقاهرة .

الطبقات الكبرى لابن سعد : طبعة دار صادر - بيروت - لبنان .

طبقات الفقهاء : لابي اسحاق الشيرازي : تحقيق الدكتور احسان
عباس ، نشر دار الرائد العربي : 1970 - لبنان .

الكامل في التاريخ : لابن الاثير : طبع دار الكتاب العربي
1387 هـ - 1967 م .

الكشف عن وجوه القراءات ، لمكي بن ابي طالب القيسي القيرواني :
تحقيق الدكتور محي الدين رمضان ، نشر مؤسسة الرسالة -
سوريا - 1401 هـ .

المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز : لابن عطية الاندلسي :
تحقيق المجلس العلمي بفاس - ونشر وزارة الاوقاف المغربية
1395 هـ - 1975 م .

المحلى في الفقه : لابي محمد بن حزم الظاهري : نشر مطبعة
النهضة بمصر : 1347 هـ .

المصنف الكبير للحافظ عبد الرزاق بن همام الصنعاني : نشر المجلس
العلمي بسمك بالهند ، بتحقيق حبيب الرحمن الاعظمي : الطبعة الاولى :
1390 هـ .

معاني القرآن : ليحيى بن الفراء : تحقيق احمد يوسف نجاشي
ومحمد علي النجار ، طبع دار الكتب المصرية : 1955 .

مناهل العرفان في علوم القرآن : لمحمد عبد العظيم الزرقاني :
دار احياء التراث العربي : عيسى البابي وشركاؤه .

نكت الانتصار : لابي بكر محمد بن الطيب الاقلاني : تحقيق الدكتور
محمد زغلول سلام : نشر مكتبة المعارف بالاسكندرية .

غاية النهاية في طبقات القراء : للحافظ ابن الجزري : طبع مكتبة
الخانجسي : 1352 هـ - 1933 م .

فتح القدير في التفسير : للعلامة محمد بن علي الشوكاني : الطبعة
الاولى : مطبعة مصطفى البابي .

فضائل القرآن : للحافظ ابن كثير : بديل الجزء السابع من تفسيره :
مطبعة دار الفكر .

الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي : لمحمد بن الحسن الحجوي
التهالبي : طبع دار المعارف بالرباط وبلدية فاس : 1345 هـ .

الفهرس : لابن النديم مطبعة : الاستقامة بالقاهرة .

النشر في القراءات العشر : للحافظ ابن الجزري : طبعة المكتبة
التجارية بمصر .

سراج القاريء على حرز الاماني : لابن القاصح : نشر مطبعة
التوفيق بالقاهرة : 1341 هـ .

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق : لفخر الدين عثمان بن علي
الزيلعي : الطبعة الثانية : دار المعرفة - بيروت .

الموظا من رواية محمد بن الحسن الشيباني : تعليق عبد الوهاب
عبد اللطيف : طبعة القاهرة : 1387 هـ - 1967 م .

الناسخ والمنسوخ : لابي جعفر النحاس : الطبعة الاولى : مطبعة
السعادة بمصر : 1323 هـ .

الرسالة فقهية وقانونية



اثر الامل في
في تدعيم مكانة السنة
النسوية في المنهج الفقهي العام

للدكتور محمد فاروق النبهان



بسم الله الرحمن الرحيم

يعتبر الامام مالك بن انس من ابرز الشخصيات العلمية التي اسهمت اسهاما كبيرا في خدمة الفقه الاسلامي ، وقد عاش الامام مالك في مرحلة زمنية تعتبر من المراحل الهامة في تاريخ الشريعة الاسلامية ، واستطاع ان يدافع عن السنة النبوية ، وأن يضع اول كتاب في الفقه الاسلامي يعتمد في منهجه على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ولذا فان تنظيم ندوة عن الامام مالك بن انس يعتبر من الاعمال التي نستحق التقدير والتشجيع ، لانها ستبرز المكانة المتميزة للامام مالك ، وتوضح معالم مدرسته الفكرية ، والاثار التي تركتها في المجتمع الاسلامي ..

وقد قسمت هذه الدراسة الى قسمين :

القسم الاول : السنة ومكانتها في الفقه الاسلامي .

القسم الثاني : اثر الامام مالك في تدعيم مكانة السنة في المنهج الفقهي العام .

التقسيم الاول

السنة ومكانتها في الفقه الاسلامي

لو تتبعنا نشأة الفقه الاسلامي وتطوره التاريخي بعد ذلك ، لوجدنا ان السنة النبوية كانت من اهم المصادر المعتمدة في الفقه الاسلامي ، وذلك لانها تمثل المصدر البياني للقرآن الكريم ، وهذا المصدر بحكم دوره البياني تتجدد الحاجة اليه باستمرار ، وبخاصة وان النصوص القرآنية اكتفت بابرار المعالم الرئيسية للاحكام الشرعية تاركة مجال التطبيق العلمي للسنة النبوية ، سواء كانت قولاً او فعلاً او تقريراً ..

السنة في العصر النبوي :

لم يواجه الصحابة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم اية صعوبة في العودة الى السنة النبوية ، والاستفادة منها ، وبخاصة وان معظم الصحابة كانوا يعيشون في المدينة ، ويتابعون عن قرب ما يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من بيان للاحكام الشرعية ، سواء كان ذلك البيان تأكيداً لما جاء في القرآن الكريم من احكام ، او تخصيصاً لعامة او تقييداً لمطلقة ، او بياناً لمجملته ...

ولم تظهر اية صعوبة في العودة الى السنة ، او معرفة ما ورد فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم ، خلال العصر النبوي ، واحياناً كان بعض الصحابة عندما يكون بعيداً عن المدينة ويعترضه امر يجهل حكمه ، يجتهد مؤقتاً لحين عودته الى المدينة ، وقد اذن الرسول صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل عندما ارسله الى اليمن ان يجتهد في بعض ما يواجهه من مسائل ، اذا لم يجد الحكم في الكتاب او السنة ...

وهذا يدلنا على مكانة السنة النبوية في التشريع الاسلامي ، وقد اجمع المسلمون على اعتماد السنة كمصدر اساسي من مصادر التشريع ، وذلك لان القرآن الكريم اناط بالنبي صلى الله عليه وسلم مهمة البيان ،

وامر المسلمين بطاعة نبيهم وقرن تلك الطاعة بطاعة الله ، فضلا عن ان
القرءان الكريم ترك للسنة النبوية مهمة بيان كثير من الاحكام القرآنية .

السنة بعد العصر النبوي :

وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لم يختلف المسلمون في وجوب
الاحذ بالسنة ، واعتمادها مصدرا للتشريع ، وانما صادفتهم مشكلة وهي
ان السنة لم تكن مدونة ، وانما كانت محفوظة في صدور الصحابة ، وقد
ابتدا الخلاف الجزئي اولا في الاجتهاد بسبب توافر السنة لدى البعض ،
وعدم توافرها لدى البعض الآخر .

عوامل الاختلاف في السنة النبوية :

ثم تطور هذا الخلاف بعد اتساع الحاجة الى الاجتهاد ، وخروج عدد
من الصحابة من المدينة الى الامصار الاسلامية المفتوحة ، ونستطيع ان
نحدد العوامل التي ادت الى الخلاف على السنة فيما يلي :

— عدم تدوين السنة ، وقد ادى عدم التدوين الى ضرورة العودة
الى الرواة ، وكان من الممكن ان تدون السنة بعد وفاة النبي صلى الله عليه
وسلم ، الا ان الصحابة كانوا يكرهون التدوين ، للنهي الوارد في ذلك ،
وبالرغم من شعورهم بضرورة تدوين السنة الا انهم ظلوا متمسكين بعدم
التدوين الرسمي خلال القرن الاول الهجري ، وكانت هناك محاولات فردية
للتدوين الا ان تلك المحاولات لم تستطع ان تدون السنة النبوية ، التدوين
الذي ينهي اي خلاف حولها ..

— ظهور حركة الوضع في الحديث ، واعتقد ان هذا العامل اسهم
بشكل كبير في الاساءة الى السنة ، وفي التشكيك في صحة الروايات ،
وفي التردد في قبول ما يروى منها ، وكان يمكن لهذا العامل ان يقضي على
السنة النبوية ، كمصدر للتشريع ، وبخاصة عندما اختلطت الروايات
المكذوبة بالروايات الصحيحة ...

ومن اهم الاسباب التي ادت الى ظهور حركة الوضع في الحديث ،
الاختلاف السياسي بين الصحابة ، وما ادى اليه من انقسام المسلمين

الى سنة وشيعة وخوارج ، واصبح كل فريق يحاول ان يدعم مركزه السياسي بكل الوسائل ، فازدهرت حركة الوضع ، وساعد عليها ظهور نزعة شعبية معادية للعربية والاسلام ، كانت تنتظر الفرصة المناسبة للانقضاض على الاسلام الفاتح والمنتصر .

ومن جهة اخرى فقد ادى اتساع رقعة الدولة الاسلامية الى تزايد الحاجة الى الاجتهاد والاعتماد عليه كمصدر متجدد للتشريع ، وقادر على

ازدهار حركة الاجتهاد الفقهي :

امداد التشريع الاسلامي بأحكام جديدة تناسب التطورات الحضارية ، وتلائم الظروف المستجدة ..

وازدهرت الحركة العلمية ، التي كان الاجتهاد الفقهي مظهرها الواضح ، وبرزت مراكز علمية مختلفة ، في المدينة ومكة والكوفة ، ابتداءً في البداية ، كمدارس علمية للتفسير القرآني ، الذي كان يمثل مقدمة الازدهار الاجتهادي ... وتميزت كل مدرسة بخصائص ، اسهمت في تكوينها عوامل متعددة ..

ولا شك ان السنة ستكون من أبرز دعائم تلك المدارس التفسيرية ، ذلك ان التفسير في صورته الاولى هو روايات ماثورة ، وسوف يزدهر التفسير الماثور في موطن توافر الرواية ، وحيثما تقل الرواية الماثورة فسوف يزدهر التفسير بالرأي ..

ومن الطبيعي ان يزدهر التفسير الماثور في المدينة ، نظراً لتوافر الرواية فيها ، أما في العراق فان الحديث ليس متوفراً فيها بالشكل الذي يساعد العامل على الاعتماد عليه ، وبخاصة بعد ازدهار حركة وضع الحديث فيها ..

ظهور المدارس الفقهية :

وهكذا كانت مدارس التفسير الاولى هي النواة للمدارس الفقهية الاولى التي تكونت في كل من الحجاز والعراق ، ففي الحجاز ازدهرت

الحركة الفقهية معتمدة على الحديث وسميت
بمدرسة الحديث أو مدرسة الحجاز ..

وفي العراق ازدهرت الحركة الفقهية ، ولكن بطريق
مغاير ، واعتمدت على الرأي والعقل والقياس ، وسميت
بمدرسة الرأي أو مدرسة العراق ...

ومن الانصاف ان نذكر ان مدرسة الرأي في العراق لم تتخل عن
الحديث ، وانما لم تيسر لها أسبابه ، فقد وصلت السنة الى العراق ،
وقد اختلطت رواياتها الصحيحة بالروايات الدخيلة .. ولذا فقد اضطر
علماء العراق للتقليل من اعتمادهم على الحديث ، واعتمدوا في مناهجهم
الفقهية على الرأي وتوسعوا فيه .

واعتقد جازما لو ان السنة توفرت لعلماء العراق كما توفرت لعلماء
المدينة لما اختلف علماء كل من المدرستين في مناهجهم الفقهية ، ولهذا
فاننا سوف نجد ان علماء الرأي في العراق سوف يعدلون من مناهجهم ،
ويقربون بصورة واضحة باتجاه مدرسة الحديث ، بعد ان ابتدأت حركة
تدوين الحديث ، وأصبح بالامكان تمييز الرواية الصحيحة من الرواية
الموضوعية ...

ولو رجعنا الى تاريخ الفقه الاسلامي فسوف نجد بصورة واضحة
وجلية ان مدرسة الحديث ابتدأت آثارها تظهر في اوساط علماء العراق ،
وبخاصة بعد منتصف القرن الثاني الهجري ، بل ان احد اعمدة تلك
المدرسة وهو الامام محمد بن الحسن الشيباني تلميذ ابي حنيفة ، واحد
رواد مدرسته وأول مدون للفقه الحنفي اقترب من مدرسة الحديث ،
وسافر الى المدينة والتقى بالامام مالك ، شيخ مدرسة الحديث في
المدينة ، ثم عاد الى العراق واستقبل فيها الامام الشافعي تلميذ الامام
مالك .

اذن ابتدأت مدرسة الرأي تفتح الابواب امام علماء الحديث ،
وابتدا الروايات الصحيحة تأخذ مواقعها كأدلة على الاحكام ..

اذن ... ماذا حدث ...

لم تكن الامور تجري بالبساطة التي نتصورها ، فمن المؤكد ان مدرسة الحديث قد واجهت تحديات قاسية ، وبخاصة وأن بعض علماء المدينة قد اخذ بمنهج علماء الراي من امثال « ربيعة » الذي سمي بريعة الراي ، بالإضافة الى ان ابا حنيفة قد اعطى لمدرسة الراي في العراق مكانا متميزا ، ودفع بها الى ان تكون المدرسة الفقهية ذات الشهرة في مركز الخلافة ، وتدعمت هذه المدرسة بعلماء كانوا اعمدة راسخة في كيان تلك المدرسة من امثال ابي يوسف : قاضي القضاة في دولة بني العباس .

ومما لا شك فيه ان مدرسة الحديث في المدينة قد اخذت مكانتها على يد الامام مالك ابن انس الذي استطاع ان يقيم لهذه المدرسة دعائمها الثابتة ، وان يضع لها مناهجها الاصولية وقواعدها في الاستدلال والاستنباط ، ولم يفلق ابواب الراي ، وانما اخذ بالراي وتوسع فيه ، واعتمد عليه ، واستطاع ان يقدم الى العالم الاسلامي - ولاول مرة - منهجا اصيلا في استنباط الاحكام من السنة النبوية ، وكان ذلك المنهج هو « كتاب الموطا » ...

وكان « الموطا » هو الكتابة الفقهية الاولى التي استطاعت ان تقدم الفقه الاسلامي من خلال السنة النبوية ، ولهذا فقد اعتبر الموطا كتاب فقه وحديث ، وكان الامام مالك يعرض الحديث لاستنباط الحكم منه ..

اما الاثر الثاني الذي اسهم في نصرة السنة في العراق فهو الامام محمد بن ادريس الشافعي 150 - 204 هـ .. وقد كان محمد بن ادريس تلميذا للامام مالك ، واخذ عنه العلم وكان مالكي المنهج والمذهب ، ولم يستقل بمذهب جديد الا بعد رحلته الثانية الى العراق عام 195 هـ ..

وسوف نتحدث عن اثر الامام مالك في تدعيم مكانة السنة النبوية في الفقه الاسلامي في العراق في المبحث التالي :

القسم الثاني

اثر الامام مالك في تدعيم مكانة السنة النبوية

في المنهج الفقهي العام

شخصية الامام مالك :

ينسب المذهب المالكي الى الامام مالك بن انس المولود في المدينة سنة 95 هـ ، والمتوفى سنة 179 هـ ، وكانت أسرته تعيش في اليمن وتنسب الى قبيلة أصبح ، ثم هاجرت الى اليمن هربا من ظلم ولاة اليمن ، وسكنت المدينة ...

وكانت المدينة في ذلك الحين مركزا من أهم المراكز العلمية في العالم الاسلامي ، ففي مساجدها كانت تعقد الحلقات العلمية ، وكان علماءها يروون حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان علماء العالم الاسلامي يقصدون المدينة لكي يسمعوا من علمائها السنة التي ظلت آمنة من عبث الوضاعين الذين لم يجرؤوا ان ينشروا رواياتهم الموضوعة فيها .

وقد لازم الامام مالك علماء المدينة واخذ عنهم الحديث والفقه ، وكان من أهم شيوخه « عبد الرحمن ابن هرمز » ، الذي لازمه لمدة ثلاث عشرة سنة ، كما اخذ العلم عن « ربيعة » الذي كان يعلم تلاميذه الفقه ، وقد اشتهر ربيعة بأنه من علماء الراي لانه كان يحرص على أن يشرح « فقه الراي » عن طريق التوفيق بين النصوص والمصالح ...

وعندما وجد مالك بن انس أنه قد أصبح قسادا على التصدي للتدريس جلس في مسجد المدينة ، واخذ يعلم الناس الحديث والفقه ، وبذلك اشتهر امره ، وذاع صيته ، وكثر رواد مجالسه من العلماء ، واصبح عالم المدينة بلا منازع ...

وامتحان الامام .. وكانت محنته واضحة التعبير والدلالة على معالم شخصيته الذاتية ، التي كانت قوية في الدفاع عن الحق ، مهما كانت النتيجة ...

منهج الامام مالك :

كان للامام مالك منهج اجتهادي متميز ، وربما كان بروز هذا المنهج من اهم الاسباب التي جعلت الامام مالك امام مدرسة الحديث في المدينة ، فمن المؤكد ان المدينة في ذلك العصر كانت تغص بالعلماء والفقهاء والمحدثين ، ولكن الامام مالك استطاع ان يحتل مكانة متميزة ، لا في المدينة فحسب ، وانما على نطاق العالم الاسلامي ..

ومن اهم معالم ذلك المنهج ما يلي :

اولا : الالتزام بالسنة النبوية ، والدفاع عن مكانتها ، كمصدر اساسي من مصادر التشريع الاسلامي وهذا امر طبيعي ، فمن الواضح ان الامام مالك يعيش في المدينة ، وكان موطن السنة في المدينة ، ولذلك فان دفاعه عن السنة يعتبر امرا منطقيا وبديها .. وبخاصة وان حركة الوضع في الحديث كانت ضعيفة في المدينة ، لسهولة اكتشاف الروايات الدخيلة .

ثانيا : اخذ الامام مالك بالرأي واعتمد عليه ، وتوسع في بعض الاحكام عن طريق الرأي بما لم يقل به علماء المدرسة العراقية .. ولهذا فقد ذهب بعض العلماء الى اعتباره من علماء الرأي ، وقال عنه ابن رشد : بانه امير المؤمنين في الرأي والقياس ..

ولو تتبعنا فروع الفقه المالكي لوجدنا ان الامام مالك كان يعتمد على القياس في كثير من الاحكام ، واحيانا يقيس على الفروع الثابتة عن طريق القياس ، بحيث يعتبر الفرع أصلا يقاس عليه في بعض المسائل ...

ونلاحظ ان الامام الشاطبي في الاعتصام يذكر ان اصول مالك اربعة :

الكتاب والسنة والاجماع والرأي ...

ويجدر الإشارة الى أن اعتماد الامام مالك على الرأي لا يتناقى مع دفاعه عن السنة ، ولا يتعارض مع اعتباره رائدا لمدرسة الحديث في المدينة ، وذلك لان السنة في نظره مصدر اساسي من مصادر الشريعة الاسلامية ، وعند وجود هذا المصدر فلا يمكن الاخذ بالرأي ، لان الحديث مقدم على الرأي ، وعندما لا يتوفر لدى الفقيه المصدر المنصوص عليه فعندئذ يلجأ الى الرأي ، والرأي عنده كل ما يثبت عن طريق انعقل ، كالاستحسان والمصلحة والعرف والاستصحاب وسد الذرائع ...

اما نقطة الاختلاف بين الرأي عند الامام مالك والرأي عند فقهاء الرأي في العراق ، هو أن الامام مالك لا يجيز الاعتماد على الرأي مع وجود السنة ، ولما كانت السنة متوفرة في المدينة فقد أخذ بها كثير من الاحكام التي اعتمد فيها فقهاء مدرسة الرأي على القياس ، وذلك لا لان اولئك الفقهاء يقدمون الرأي على الحديث ، ولكن لان الحديث الصحيح ليس متوفرا لديهم في العراق بنفس النسبة التي كان متوفرا فيها لدى علماء المدينة .

ثالثا : اخذ الامام مالك بعمل اهل المدينة ، واعتبره حجة ، وقدمه على القياس ، وحجة الامام مالك في ذلك هو أن عمل اهل المدينة هو امتداد للعمل الذي كان قائما في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم انتقل بعد ذلك الى الاجيال اللاحقة ...

وقد اوضح رايه في ذلك في رسالة ارسلها الى فقيه مصر الليث بن سعد ، وقال له فيها : بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا ، وبلدنا الذي نحن فيه ، وانت في امانتك وفضلك ومنزلتك من اهل بلدنا وحاجة من قبلك اليك ، واعتمادهم على ما جاء منك حقيق بأن تخاف على نفسك ، وان تتبع ما ترجو النجاة باتباعه ... فانما الناس تبع لاهل المدينة التي بها نزل القرآن .

ثم قال : « فاذا كان الامر بالمدينة ظاهرا معمولا به لم ار لاحد خلافه » اما الليث ابن سعد فانه لا يرى ما يراه الامام مالك في الاعتماد على عمل

أهل المدينة ، وذلك لان معظم الصحابة قد خرج من المدينة ، وتفرق في الامصار ، وقد كان عمل هؤلاء حجة ودليلا لان القرءان نزل بين ظهرانيهم ، اما بعد ذلك فمن الصعب النظر الى عمل أهل المدينة بنفس المنظار الذي ينظر اليه الى عملهم في عصر الصحابة واثناء تواجدهم في المدينة ، ولذا فان عمل أهل المدينة في ذلك العصر المتأخر لا يصلح دليلا يترك لاجله الخبر والقياس ...

وأبعا : اخذ الامام مالك بالاستحسان ، وكان يريد به المصلحة المرسلة ، والمصلحة المرسلة مقدمة على القياس ، لان دليلها هو الحاجة اليها ، والحاجة دليل شرعي مرجح ومقدم على القياس ، ويشترط لاعتماد الاستحسان المعبر عن المصلحة ان يكون موافقا لمقاصد الشارع وملائما لها ، والا يتعارض مع اصل من اصول الشريعة ... ولهذا فقد اجاز ضرب المتهم اذا كان الضرب وسيلة لحمله على الاعتراف ، دون ان يتجاوز ذلك الضرب الحدود التي تدعو اليها المصلحة العامة ...

وتجدر الاشارة الى ان الاستحسان عند الامام مالك ليس هو الاستحسان عند الائمة الآخرين ، فالاستحسان عند الامام مالك يفيد مطلق المصلحة ، وعند ابي حنيفة يفيد الخروج عن مقتضى القواعد القياسية لمصلحة عامة ، وعند الشافعي يفيد الاخذ بالهوى والراي المجرد ولهذا فقد اعتبر الشافعي الاستحسان تشريعا ، وقال : من استحسن فقد شرع ...

ولا اعتقد ان هناك خلافا حقيقيا بين كل من مالك والشافعي حول الاستحسان ، ووجوب الاخذ به غير ان الشافعي اراد بالاستحسان الترجيح العقلي المجرد المعتمد على الهوى ، ولم يرد الامام مالك ذلك ، وانما اراد الاخذ بالمصلحة الملازمة لمقاصد الشريعة ..

اثر الامام مالك في تدعيم مكانة السنة النبوية لدى مدرسة الراي :

لو تتبعنا تاريخ الفقه الاسلامي ، لوجدنا ان السنة النبوية التي استطاعت ان تفرض وجودها كمصدر اساسي من مصادر الشريعة الاسلامية ، لدى فقهاء المدرسة الحجازية ، التي اشتهرت باسم مدرسة

الحديث ، لم تستطع ان تنال لدى فقهاء مدرسة الراي في العراق نفس الاهتمام ... وذلك للأسباب التالية :

أولاً : كانت السنة متوفرة في الحجاز ، ولهذا لم يجد علماء الحجاز وبخاصة في مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم أية صعوبة في الرجوع الى السنة والاعتماد عليها كمصدر بياني للأحكام الواردة في القرآن .. ولم تكتف السنة بدور البيان وإنما أضافت أحكام جديدة الى ما ورد في القرآن الكريم وبذلك اعتبرت السنة مصدراً أساسياً يأتي في المكانة بعد القرآن الكريم ...

ثانياً : لم تتوفر السنة لعلماء العراق بنفس الظروف التي توفرت لعلماء المدينة ، واعتقد جازماً أن علماء العراق لو توفرت لهم نفس الظروف من حيث توافر السنة لديهم لما اختلفوا عن علماء المدينة في اعتمادهم عليها ...

ولعل من أهم الأسباب التي أدت الى عدم اعتماد علماء مدرسة الراي على السنة هو كثرة الوضع في الحديث في العراق ، الذي شجعت عليه الظروف السياسية العامة ، وما ترتب عليها من اختلافات في العقائد والمواقف .. وبخاصة إذا عرفنا بأن حركة تدوين الحديث التي ابتدأت بشكل رسمي في بداية القرن الثاني الهجري ، قد صادقت صعوبات كبيرة، نتيجة اختلاط الروايات الصحيحة بالموضوعة .. مما أدى الى ظهور علم مصطلح الحديث كعلم قادر على تمييز الرواية الصحيحة من الرواية المذكورة ..

ثالثاً : اتجهت مدرسة الراي في العراق نتيجة هذا الواقع الى التوسع في الأقيسة العقلية وأصبح الراي بالنسبة لعلماء هذه المدرسة المنهج المفضل في توليد الأحكام الفرعية من الأصول الكلية ...

واستطاع هذا الاتجاه ان يفرض وجوده ، وبخاصة عندما حمل لواءه الإمام أبو حنيفة ، ووضع له قواعده وأصوله ومناهجه .. وبفضل أبي حنيفة أصبحت مدرسة الراي في العراق تمثل المذهب الفقهي الأكثر انتشاراً ، والأعمق استنباطاً ...

ومما ساعد هذا المذهب على أن يأخذ مكانته المتميزة في العالم الإسلامي أنه اعتمد على منهج اجتهادي جماعي أسهم عدد من كبار أصحاب أبي حنيفة مثل أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني في صياغة أصوله وفروعه ، ثم استطاعوا فيما بعد أن يجعلوه المذهب الرسمي للدولة ، وأن يلتزم القضاة به وبخاصة بعد أن استحدث منصب قاضي القضاة ، وأسند إلى « أبي يوسف » صاحب أبي حنيفة ..

وفي هذا الوقت الذي أخذت مدرسة الرأي في العراق مكانا متميزا، كانت مدرسة الحديث في الحجاز تنمو مكانتها ويتسع نفوذها على يد الإمام مالك بن أنس .. واستطاع عالم المدينة أن يواجه التيارات القادمة من العراق ، بمنهج علمي سليم ، يقوم على أساس الدفاع عن السنة النبوية ، واعتمادها مصدرا أساسيا مقدما على الرأي والقياس ..

واستطاع الإمام مالك أن يدون أول مؤلف في الفقه الإسلامي ، وهو الموطأ ، ومزج فيه بين الحديث والفقه ، فكان يذكر الأحاديث الواردة في المسألة الفقهية ، ثم يذكر عمل أهل المدينة ، وبعدها يعرض لأراء الصحابة والتابعين ، ثم يعرض رأيه واجتهاده ...

واستطاع هذا المؤلف الجديد أن يأخذ مكانته كأول تدوين في الفقه الإسلامي ، وبالرغم من اشتماله على الحديث النبوي ، إلا أن الإمام مالكا كان يورد الروايات كأدلة بقصد بيان الحكم الفقهي ، كما أنه اعتمد المنهج الفقهي في التقسيم والتبويب مما يؤكد أن هذا الكتاب أريد به بيان الحكم الفقهي ، وأنه جدير بأن يكون أول مدونة فقهية .

أثر موطأ الإمام مالك في المنهج الفقهي العام :

من المؤكد أن كتاب الموطأ الذي اعتمد في دراسته الفقهية على السنة كدليل لبيان الأحكام الفقهية ، قد كان له أكبر الأثر في تدعيم مكانة السنة النبوية كمصدر أساسي من مصادر الفقه الإسلامي .

فقد أثبت الإمام مالك من خلال تأليفه لكتابه « الموطأ » أن منهج التأليف الفقهي يجب أن يعتمد أولا على النصوص من قرآن وسنة ، وأن

السنة النبوية قادرة على امداد الفقهاء بجميع الادلة التي يحتاجون اليها لاستنباط الاحكام الفقهية ..

واهذا فقد اعد الامام مالك كتابه الموطا لكي يرسم المعالم الاساسية لمنهج التأليف الفقهي الاصيل والسليم ، وكأنه بذلك يسرد على المنهج الفقهي الذي اعتمدته علماء مدرسة الراي في العراق ، والذي اعتمد الراي كمنهج لاستنباط الاحكام ..

ولو اننا رجعنا الى كتب الفقه الحنفي لوجدنا ان منهج الراي واضح وبارز في التأليف الفقهي لديهم ، ولو اقتصر الامر على بروز منهج الراي لكان الامر مقبولا ، ولكن الخطورة ان يطفى هذا المنهج فلا تأخذ النصوص من القراءان والسنة مكانتها اللائقة كادلة ذات افضلية على المصادر الاجتهادية بأنواعها المختلفة ..

ومن المرجح ان هناك كتابات فقهية ظهرت قبل كتاب « الموطا » ولكنها لم ترق الى درجة التأليف الفقهي ، وانما كانت تمثل البدايات الاولى لحركة التدوين في الحديث والتدوين الفقهي ، وكان يطلق على تلك الكتابات اسم « المسائل » ، وربما تكون تلك المقدمات اقرب الى تدوين الحديث من التدوين الفقهي .

واستطيع التاكيد بان المكانة المتميزة انني خطي بها كتاب « الموطا » من قبل العلماء والحكام ، هي انه استطاع ان يقدم الفقه الاسلامي مدعما بادلته من السنة النبوية ، في فترة زمنية كادت السنة ان تفقد مكانتها في العراق ، وكانت العراق في ذلك الحين تمثل مركز الاشعاع العلمي ، لانها مركز الخلافة الاسلامية ..

ومن المؤكدة تاريخيا ان الامام الشافعي قد اسهم اسهاما فعليا في تثبيت مكانة السنة النبوية في العراق ، ولذلك فقد سمي الشافعي بناصر السنة في العراق ... ولعل الشافعي كان اول صوت فعلي ينادي بالدفاع عن السنة ، ويبرز مكانتها واهميتها ، في اوساط مدرسة الراي في العراق ..

ولو بحثنا عن مكونات شخصية الامام الشافعي لوجدنا بصمات الامام مالك واضحة في فكر الشافعي وفقهه وآرائه ، وكيف لا ، وقد تلقى الامام الشافعي الفقه على يد الامام مالك ، ولازمه ملازمة التلميذ لاستاذه ، وتأثر بمنهجه الفقهي ، وقرأ عليه الموطأ ، وكان لموطأ الامام مالك اثر في تعميق مكانة السنة النبوية في فكر الشافعي .

وظل الشافعي تلميذا وفيا لشيخه مالك ، وكان احد رجال مدرسته الفقهية ، وعندما اصبح الشافعي واليا على نجران ، كان مالكي المذهب والهوى ، ولما سافر الى العراق في رحلته الاولى كان معروفا عنه بأنه احد تلاميذ الامام مالك ، ويبدو أن شخصيته الفقهية لم تتميز عن الفقه المالكي حتى عام 195 هـ عندما عاد الى العراق للمرة الثانية ، وتأثر بمنهج علماء مدرسة الرأي ، واستطاع أن يجمع بين المدرستين في منهج واحد متميز مستقـل ...

ويؤكد هذا المعنى الاستاذ أحمد أمين بقوله : (1)

وكان الشافعي في اول امره يعد نفسه تلميذا لمالك ، ومتبعاً لمذهبه وتعاليمه ، واحد رجال مدرسته ، وما زال كذلك الى سنة 195 هـ حيث قدم بغداد قدمته الثانية ، فهناك بلغ مبلغ مؤسس مذهب يدعو اليه ..

وعندما نتحدث عن اثر الامام الشافعي في الدفاع عن السنة في العراق ، فإن من الضروري أن نبحت عن اثر الامام مالك في تكوين شخصية الامام الشافعي ، كفقيه استطاع أن ينظر الى الفقه الاسلامي من خلال السنة النبوية .

ومن هذا المنطلق نستطيع القول بأن الامام مالك استطاع أن يؤثر على مسار مدرسة الرأي في العراق ، وأن يعدل من نظرتها الى السنة ، وأن يثبت دعائم السنة النبوية في الفقه الاسلامي عن طريقين :

أولاً : عن طريق كتابه « الموطأ » ، وكان هذا الكتاب يمثل شخصية الامام مالك ومدرسته ، وإذا لم يسافر الامام مالك الى العراق ، فقد ارسل

(1) انظر فحوى الاسلام ج 2 ، ص : 222 .

كتابه لكي يطلع عليه علماء المدرسة العراقية ، وان يعيدوا النظر في مواقفهم من السنة النبوية ..

ثانياً : عن طريق الامام الشافعي ، وبالرغم من ان الشافعي أصبح بعد رحلته الثانية الى العراق مؤسس مذهب جديد ، فان اثار الامام مالك في شخصيته كانت واضحة وجليّة ..

ومن الانصاف عندما نذكر فضل الشافعي في الدفاع عن السنة ان نذكر فضل الامام مالك على الشافعي في تكوينه الفقهي الذي استطاع ان يميز فيه بين الحديث والفقه ..

وقد نستطيع القول بان الشافعي قد وضع اصولاً جديدة ، وقواعد محكمة ، استطاع من خلالها ان يؤكد على أهمية السنة كمصدر تشريعي مستقل ، وكان لتلك الاصول والقواعد اثرها الفعال في الرد على المنشككين في مكانة السنة ، وهذا جهد جديد منسوب الى الامام الشافعي ، الا ان هذا لا يجيز لنا ان ننكر اثر الامام مالك في تكوين الخطوط العامة لاصول الشافعي وقواعده ...

وهذا لا يعني التقليل من أهمية شخصية الامام الشافعي ، وانكار استحقاقه لكي يكون اماماً لمذهب ، فالامام الشافعي يعتبر - بحق - رائداً عظيماً من رواد الفقه الاسلامي ، واستطاع بذكائه وفطنته ان يضيف اضافات عظيمة الى جهد من سبقه من الفقهاء ، سواء في مدرسة الراي في العراق او مدرسة الحديث في الحجاز .. كما انه بعد ان التزم منهجاً في الفقه مستقلاً ومتميزاً ، خاف شيخه الامام مالك في كثير من المواقف ، وانتقد بعض آرائه ، وهذا امر طبيعي ، فمن حق الفقيه المتمكن ان يناقش آراء الفقهاء الآخرين ، وان يطرح رايه واجتهاده مدعماً بأدلتيه وحججه .



المُسَبَّلَةُ

بَيْنَ الشَّرِيعَةِ وَالْقَانُونِ الْوَضْعِيِّ
الْمَغْرَبِيِّ. لِسَنَةِ 1402 هـ 1982 م.

الدكتور، شكري أحمد السباعي



لقد تعرضنا في كتابنا الجزء الاول من الوسيط في القانون التجاري المغربي والمقارن ، الذي صدر في سنة 1401 هـ الموافق 1981) الى اهمية مؤسسة الحسبة وامناء الحرف الاسلامية ، باعتبارها نظاما اصيلا اعتمدته المفارقة جيلا عن جيل ، وطبعوه بذاتيتهم الخاصة ، وقلنا بالحرف في صفحة 6 و 7 من هذا الكتاب ما يلي : « اما قبل نظام الحماية الذي ولد ميتا بفعل المقاومة الشعبية المغربية ، كانت التجارة الداخلية في المغرب تخضع للقواعد المستمدة من الشريعة الاسلامية ، ومن عادات واعراف تتناسب مع واقع البلاد ، والحالة الاقتصادية والتجارية المتواضعة - ان قيمت بما عليه الحركة الاقتصادية والتجارية اليوم - الا انها كانت تحمل بصمات ذاتية لشعب منظم عريق في المجد والحضارة ، وطابع دولة قديمة قدم التاريخ نفسه ، فكان نظام المحتسب الذي يشرف على الامن الغذائي ، ويراقب الاسعار في الاسواق ، ونظام الامين لكل فرع من فروع الحرف والصناعة والتجارة » .

ولم تمض سنة واحدة على هذا القول المجسم لسدور مؤسسة الحسبة وامناء الحرف ، واهميتها في دولة الاسلام ، وتاريخ المغرب المسلم المشرق ، حتى صدر بتاريخ 28 شعبان 1402 هـ الموافق 21

يؤتى (1982) قانون يثبت من جديد هذه المؤسسة الإسلامية بموجب الأمر بتنفيذ القانون رقم : 81 ، 02 المتعلق باختصاصات المحتسب وأمناء الحرف .

ونرى من الفائدة العلمية ان نعرف ولو في عجلة بنظام الحسبة في الاسلام ، قبل أن تعرض الى بيان اختصاصات المحتسب وأمناء الحرف كما جاءت في القانون المشار اليه أعلاه .

وتقتضي طبيعة هذه الدراسة ان نقسمها الى مبحثين ، نخصص الاول لمؤسسة الحسبة في الاسلام ، والثاني لمؤسسة الحسبة في قانون 28 شعبان 1402 (الموافق 21 يونيو 1982) .

المبحث الاول

مؤسسة الحسبة في الاسلام

يعرف اغلب الفقهاء الحسبة من خلال اختصاصات المحتسب ، فابن تيمية مثلاً يحدد الحسبة من خلال وظائف المحتسب قائلاً : « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ليس من خصائص السيادة ، والقضاة ، واهل الديوان ونحوهم ، يأمر بالطوائف الخمس في مواقيتها ، ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس (2) » ، ويعرفها الاستاذ محمد المبارك في كتابه الدولة ونظام الحسبة : « رقابة ادارية تقوم بها الدولة عن طريق موظفين خاصين على نشاط الافراد ، في مجال الاخلاق والدين والاقتصاد ، اي المجال الاجتماعي بوجه عام تحقيقاً للمعدل والفضيلة وفقاً للمبادئ المقررة في الشرع الاسلامي وللأعراف المألوفة في كل بيئة وزمن » (3) .

وذهب فريق آخر من الفقه الى تعريف الحسبة تعريفاً ضيقاً بنست عليه كثير من التشريعات الوضعية كالتشريع المغربي نظام الحسبة ،

(1) ظهير رقم : 1.82.70 ، صدر بالجريدة الرسمية عدد : 3636 بتاريخ : 15 رمضان 1402 (الموافق 7 يوليو 1982) .

(2) مجموعة الفتاوى - المجلد 28 ، صفحة 72 ، (لم تذكر سنة الطبع) .

(3) موجز معاصرة القاه الاستاذ محمد الأندقي في موضوع نظام الحسبة بين الشريعة والقانون ، نشر بجريدة العلم في 12 يوليو 1982 .

ويدخل في هذا المضمار تعريف الشنتاوي الذي يرى أن الحسبة هي « الشرطة الموكله بالاسواق والآداب العامة » (4) ، وتعريف الاستاذ أحمد مصطفى المراني : « مشاركة السوق ، والنظر في مكاييله وموازينه ومنع الغش والتليس فيما يباع ويشترى من مأكول ومصنوع ، ورفع الضرر عن الطريق ، بدفع الحرج عن السابلة من الغادين والرائحين ، وتنظيف الشوارع والازقة الى نحو ذلك من الوظائف التي تقوم بها المجالس البلدية ، ومفتشو الصحة ، ومفتشو الطب البيطري ، ومصلحة المكاييل والموازين وقلم المرور ، ورجال الشرطة الموكلون اليهم المحافظة على الآداب العامة » (5) .

وفضل جانب آخر من الفقه نهج تعريف عام يشمل الحسبة العمومية والخاصة ، ونقصد بهذا الاصطلاح الذي نستعمله لأول مرة الحسبة التي يمارسها موظف رسمي تعينه الدولة ، والحسبة التي يمارسها مسلم متطوع ، باعتبارها واجبا دينيا يقع على كل فرد لقوله تعالى : « كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » ، ولقوله عليه الصلاة والسلام : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فليسهه ، فان لم يستطع فليقلبه ، وذلك اضعف الايمان » .

ويدخل في هذه التعريفات العامة تعريف التهانوي للحسبة (6) ، اذ يقول الحسبة هي : « الامر بالمعروف اذا ظهر تركه ، والنهي عن المنكر اذا ظهر فعله » .

واذا كانت الحسبة لغة العد والحساب ، والاحتساب الانكار على الشيء (7) فأنني أفضل ادخل كلمة الحساب في محاولة هادفة الى وضع تعريف جديد للحسبة يضاف الى التعاريف السابقة ، لان كلمة الحساب

(4) مقالة الاستاذ علي حسن فهمي : « الحسبة في الشريعة الاسلامية » مجلة العدالة الصادرة في الامارات العربية ، العدد الرابع ، السنة الثانية 1393 هـ - 1974 م صفحة 46 .

(5) مقالة الاستاذ محمد الازرق السابقة .
(6 و 7) مجلة العدالة الصادرة من الامارات العربية « مقالة الاستاذ علي فهمي » العدد الرابع ، السلسلة الثانية ، 1393 هـ - 1974 م ، صفحة 46 .

على اعتقادي تجمع بين حساب الدنيا والآخرة فأقول : « الحسبة حساب شخص على منكر ارتكبه ، أو على معروف تركه » .

وترتبط مؤسسة الحسبة في الاسلام كما رأينا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لقوله تعالى : « كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » .

ويعتبر منكرا في الاسلام كل الاعمال المشينة سواء تعلقست بالعبادات او المعاملات كالمساس بحرمة الدين بدعا او تشويها او تحريفا وكالفش في المعاملات ورفع الاسعار وفساد المواد وغيرها مما يؤثر في العلاقات الانسانية والاقتصادية - تجارية كانت او فلاحية - والاجتماعية ، هذا المنكر الذي يجب تغييره ورفعته .

ويروى كمثل على ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم ، مر على صبرة طعام ، فادخل يده فيها فنالت اصابعه بللا ، فقال ما هذا يا صاحب الطعام؟ فقال اصابته السماء يا رسول الله ، فقال افلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس « من غشنا فليس منا » ، وفي رواية أخرى : « من غشني فليس مني » (8) . وقد انشأت الدولة الاسلامية عند مؤسسات تروم الامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، أجزها شيخ الاسلام احمد بن تيمية في :

ا - ولاية الحرب الكبرى مثل السلطنة .

ب - ولاية الحرب الصغرى مثل الشرطة .

ج - ولاية الحكم .

د - ولاية المال التي تنفرع الى ولاية الدواوين المالية وولاية الحسبة (9) .

(8) شيخ الاسلام ابن تيمية - مجموعة الفتاوى الكبرى ، المجلد الثامن والمشرون ، طبع بمكتبة المعارف « دون ذكر سنة الطبع » صفحة 72 .

(9) مجموع الفتاوى - المجلد الثامن والمشرون - صفحة 66 .

وتتميز مؤسسة الحسبة الاسلامية بعدة مميزات نشير الى بعضها
على الشكل التالي :

اولا : تتمتع مؤسسة الحسبة باختصاصات دينية ومدنية واسعة
- لان جميع الولايات كانت في الاصل ولايات شرعية ومناصب دينية - وبرز
هذا الطابع الواسع المختلط من تحديد ابن تيمية لوظائف المحتسب الذي
كان له : « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ليس من خصائص الولاة ،
والقضاة ، واهل الديوان ونحوهم ، يامر بالصلوات الخمس في مواقيتها ،
ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس ، اما القتل فلا . ويامر بالجمعة
والجماعات ، وبصدق الحديث واداء الامانات ، وينهي عن المنكرات : من
الكذب والخيانة ، وما يدخل في ذلك من تطفيف المكيال والميزان والفش
في الصناعات والمبيعات والديانات ، والفش في النقود ، او الجواهر او
المطر ، وابرام عقود الربا والميسر ، وتعاطي اعمال النجس - ان يزيد في
السلعة من لا يريد شراءها - وتصرية الدابة وممارسة التدليس
والاحتكار » (10) .

وورث المحتسب في الاندلس وبلاد المغرب هذا الاختصاص الديني
اذ كانت توكل له مهمة الحفاظ على صفار المسلمين من الامهات المسيحيات
« النصرانيات » والنظر في ارتفاع اصوات السكارى بالليل والنهار (11) .

ثانيا : يملك المحتسب الى جانب الاختصاصات المدنية والدينية
الواسعة اختصاصات جنائية محدودة ، يمكن ادخالها في باب التعزير ، لان
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتمان الا بالعقوبات الشرعية ، ولذلك
كان من حقه ان يامر بالضرب والحبس لتحقيق الاصلاح ودرء الفساد ، لان
الله « يزرع بالسلطان ما لم يزرع بالقرءان » .

ويقصد بكلمة التعزير اعلاه خاصة العقوبات غير المقدرة التي هي على
اجناس ، ويمكن ان تكون بالتوبيخ ، والزجر بالكلام او بالنفي عن الوطن او

(10) ابن تيمية - الفتاوى الكبرى - صفحة : 71 ، 72 و 73 وما يليه .
(11) ابن العباس احمد بن يحيى الونشريسي : المعيار المغرب ، والجامع المغرب عن
فتاوى اهل افريقيا والاندلس والمغرب ، الجزء الثاني ، نشر وزارة الاوقاف والشؤون
الاسلامية بالمغرب سنة 1401 هـ - الموافق 1981 م - صفحة : 347 و 411 .

بالمال وبالضرب او بالحبس - وتختلف مقاديرها وصفاتها بحسب كبير الذنوب وصغيرها ، وبحسب حال المذنب - او باتلاف المفشوشات وتحريقهما (12) .

ثالثا : لا يتولى الحسبة الا من اتصف بأدبها : ولا تختلف آداب الحسبة - الآداب التي يجب ان يتحلّى بها كل محتسب - عن آداب أي ولاية من الولايات الكبرى او الصغرى او ولاية الحكم والمال ، ولا يمكن للانسان ان يدرك جوهر هذه الآداب والوقوف على مقاصدها الا بالاستناد الى الآيات القرآنية الكريمة ، والاحاديث النبوية الشريفة ، والآراء الفقهية الصحيحة التي يستقي من نبعها صفاء العقيدة وسلامة المسيرة .

وقد استخرج الاولون من عمق الفكر الاسلامي ثلاثة آداب اساسية لولاية الحسبة وغيرها من الولايات هي التالية :

1 - صفة او آداب العلم : ان العلم اساس الدين ، والفكر والحكم والعدل والرخاء ، وهل يستوي عند الله الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، ألم يدع نبي الله الى هجرة العلم : « اطلبوا العلم ولو في الصين » ، ولا أجد عندي مما يمكن ان يجسد هذه القوة وهذه الحقيقة الناصعة الا القولة الشعبية الماثورة الراسخة منذ القدم في مجتمعنا الاسلامي العربي الانساني « العلم نور والجهل عار » فكان طبيعيا والحالة هذه ان لا يتولى ولاية في الاسلام ، والا تسند مهمة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في الدولة الاسلامية الا للعلماء والفقهاء ، المدركين لما هو معروف ، المميزين لما هو منكر ، ولم يفت ابن تيمية شيخ ومجتهد الاسلام ان يصف سمو العلم وان يربطه بالعدل ، وان يخصص له عبارات معبرة وكلمات ماثورة ، منها : « لا يعلم العدل والظلم الا بالعلم فصار الدين كله العلم والعدل ، وضد ذلك الظلم والجهل » (13) تيمنا بقوله تعالى : « حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا » .

وجاء في حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه : « العلم امام العمل والعمل تابعه » (14) .

(12) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، المجلد 28 ، صفحة : 107 و 109 - 114 .

(13) مجموعة فتاوى ابن تيمية : المجلد 28 ، صفحة 179 .

(14) ابن تيمية : المجلد 28 ، صفحة : 136 .

ويرى الاستاذ علي حسن فهمي انه اختلف فيما اذا كان للمحتسب ان يجتهد في الامور التي اختلف فيها الفقهاء ، وان يحمل الناس على رأيه واجتهاده ام لا ، والذين قالوا بالايجاب اشترطوا فيمن يلبي الحسبة ان يكون عالما من اهل الاجتهاد ، اما الذين قالوا بعكس ذلك فيجوز عندهم ان يكون المحتسب من غير اهل الاجتهاد ويكتفي بعلمه بالمنكرات المتفسق عليها « (15) » .

ب - صفاء السلوك وحسن الاخلاق ونظافة الطوية والبعد عن الموبقات من حيف ورشي وهدايا وغيرها من كبائر الامور ،
فالحياة عندي اخلاق ، والدول عند امير الشعراء شوقي اخلاق ، ولا حياة لمن لا اخلاق له ، ولا بقاء لدول لا اخلاق لها .

وانما الامم الاخلاق ما بقيت فان هموا ذهبت اخلاقهم ذهبوا

وقد قال الفيلسوف شنبجلر كذلك : « ان الامم في نهوضها تعبر طريقين مختلفين : طريق العقيدة وقوة النفس وتلازمه بساطة الظواهر وعظمة الضمائر ، وطريق الفخامة المادية والوفرة العددية ، وفيه تنحل الضمائر وتخلفها العظمة التي تقاس بالباع والذراع وتقدر بالقناطر والدينار ، وكانت قبل ذلك تقاس بما لا يحس من العزائم والاخلاق (16) » .

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « اظهروا لنا حسن اخلاقكم والله اعلم بالسرائر » .

وقد وصف صفة الخلق الكريم التي يجب ان يتحلى بها كل محتسب عميد كلية الشريعة بفاس الحاج احمد بشقرون قائلا :

« ومن هنا كان في احياء هذه المأمورية التي يقوم بها محتسب مهيب عودة حميدة الى ما عرف به المسلمون في تاريخهم الحضاري المجيد من

(15) اخذ هذا الرأي عن الماوردي : مجلة العدالة الصادرة عن وزارة العدل في الامارات العربية المتحدة ، العدد الرابع ، السنة الثانية (1393 هـ - 1974 م) .

(16) جاء هذا القول في كتاب المرحوم العقاد عن عبقرية عمر ، صفحة : 123 .

مواقف ومناهج تذكر وتشكر ، وقد وصفنا المحتسب بالمهيب إشارة لما يجب أن يكون جامعا له من فقه ، ودراية ، واستقامة ، وورع ، وصرامة في الحق ، بحيث يجب أن لا تأخذه في احقاق الحق ، وإبطال الباطل لومة لائم ، أسوة بما درج عليه محتسبو المسلمين ، في مشارق الأرض ومغاربها من سلوك حسن ، ومظهر حسن . . . فالمحتسب الذكي صاحب الهندام الحسن ، والخلق الحسن يجب أن يمارس بحزم القيام بمهمته ، المنوطة به لانه بمثابة عالم مرن ، وطبيب نفسي ، وذو سلطة يقظ في آن واحد ، بحيث يجمع بين الحكمة ، وبين دراية لبقة في تطبيق تلك الحكمة ، تجعلها مقبولة برضى من طرف الناس ، ومنفذة منهم بارتياح بعيد عن إيقاظ الفتن المنهى عنه شرعا » (17) .

ولا يمكن أن يغيب عن فكرنا أن الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأصحابه رضي الله عنهم حاربوا بدون هوادة جريمة الرشوة والارتشاء التي لعنها الله ، وحاسبوا الولاة وردوا عليهم فكرة ادعاء الهدية والتجارة ، فالرسول عليه الصلاة والسلام حاسب ابن اللثيمة الذي ولاه على صدقات بني سليم الذي قال : « هذا الذي لكم ، وهذه هدية أهديت لي » فرد عليه الصلاة والسلام عن طريق خطاب إلى لامة الإسلامية فقال : « أما بعد فاني استعمل رجلا منكم على أمور مما ولاني الله ، فيأتي أحدكم فيقول هذا لكم وهذه هدية أهديت لي ، فهلا جلس في بيت أبيه ، وبيت أمه حتى تأتيه هديته أن كان صادقا ، فوالله لا يأخذ أحدكم منها شيئا بغير حقه إلا جاء الله يحمله يوم القيامة ، فلا عرفن أحدا منكم لقي الله يحمل بغير له رغاء أو بقرة لها خوار ، أو شاة نعيم - ثم رفع يديه حتى رؤى بياض أبيه - إلا هل بلغت » (18) .

أما سيدنا عمر رضي الله عنه فقد أمر بتطهير الإدارة من النصارى واليهود لانهم كانوا أهل ربا وفساد ورشي - وهو ما يعرف اليوم وأن تغيرت أسبابه وظروفه وحدوده في المغرب بالمغرب ، وفي تونس بالتونس ، وفي مصر بالتصير ، وفي المملكة العربية السعودية بالسعودية .

(17) مقال عن شخصية المحتسب في الإسلام : مجلة كلية الشريعة ، العدد : 11 ، ربيع الأول 1403 - يناير 1983 - صفحة : 5 .

(18) رواه البخاري ومسلم بروايات مختلفة ، ودرجته مجلة كلية الشريعة المشار إليها سابقا في صفحة : 7 .

ثم كان يحصي اموال الولاة قبل الولاية ليحاسبهم على ما زادوه بعد الولاية، مما لا يدخل في عداد الزيادة المعقولة ، ومن تعلل منهم بالتجارة ، لم يقبل منه دعواه وكان يقول لهم : « انما بعثناكم ولاة ، ولم نبعثكم تجارا » (19) .

وكل هذا يروى ما رواه عبد الله بن عمر عن الرسول عليه الصلاة والسلام اذ قال : « ان خياركم احسنكم اخلاقا » وروى عن الرسول كذلك : « انما بعثت لانتم مكارم الاخلاق » .

ج - **العدل** : ويقصد بالعدل الاسلام الحقيقة الفكرية المطلقة ، الصافية من الشوائب الباطنية والظاهرية ، اي يقصد بالعدل الوصول الى الانصاف لا الوقوف عند حدود العدالة الظاهرية ، المجسمة في قضاء الولايات او احكام المحاكم المختصة المنظمة في عصرنا ، لان العدالة القضائية ، والحقيقة القضائية كما يرى جسران : « ليست بحقيقة مطلقة ، انها ليست سوى واحدة من الحقائق الممكنة » (20) .

ويدعو الاسلام الولاة والقضاة الى البحث عن هذه الحقيقة القضائية المطلقة التي عبرنا عنها « بالانصاف » فالله سبحانه وتعالى يقول : « ان الله يامرکم ان تؤدوا الامانات الى اهلها ، واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل » ، وجاء في الحديث الشريف : « انما اهلك الذين من قبلکم ، انهم كانوا اذا سرق الشريف تركوه ، واذا سرق الضعيف اقاموا عليه الحد ، وايم الله لو ان فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها » ، وان الرسول عليه السلام قال : « خير الشهداء شهيد مات في كلمة حق قالها لولي جائر » .

ويزخر التاريخ الاسلامي بروائع الامثلة الحية عن العدل ، نذكر بعضها عن حياة ، وسيرة ، وانصاف عمر رضي الله عنه : « كان عمرو بن العاص واليا لمصر وكان ابنه يجري الخيل في ميدان السباق ، فنازعه بعض المصريين السبق ، واختلفا بينهما لمن يكون الفرس السابق ، وغضب ابن الوالي فضرب المصري وهو يقول : « انا ابن الاكرمين » ، فاستدعى عمر

(19) عباس محمود العقاد : عبقرية عمر - لم تذكر سنة الطبع - صفحة : 144 .

(20) الأستاذ محمد السماحي : رسالة الدكتوراة : « نظام التنفيذ المعجل للاحكام المدنية في القانون المغربي » سنة 1982 - 1983 م ، صفحة : 501 ، هامش 1 .

الوالي وابنه حين رفع اليه المصري امره ، ونادى بالمصري في جمع من الناس أن يضرب خصمه قائلا له : أضرب ابن الاكرمين ثم امره ان يضرب الوالي لان ابنه لم يجرؤ على ضرب الناس الا بسلطانه ، وصاح بالوالي مفضبا : « بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احرارا ؟ فما نجا من يده الا برضى من صاحب الشكوى واعتذار مقبول » (21) .

هذا هو عدل وانصاف عمر الذي سوى بين ابنه وابناء المسلمين واقام الحد على ابنه الى درجة الموت .

ويروى عن عبد الله بن عمر أن اخاه مات من المرض لا من الجلد ، اذ كان يصيح قائلا : « أنا مريض وانت قاتلي ، فضربه وحبسه ثم مريض فمات رحمه الله - بما في ذلك من خلاف حول الموت - الا أن الثابت هو كتابه الى وليه عمرو بن العاص الذي جاء فيه : « عجبت لك يا ابن العاص وبجراتك على خلاف عهدي . . . فما أراني الا عازلك فمسيء عزلك ، تضرب عبد الرحمان في بينك وتحلق رأسه في بيتك : وقد عرفت ان هذا يخالفني ؟ انما عبد الرحمان رجل من رعيته تصنع به ما تصنع بغيره من المسلمين ، ولكن قلت هو ولد امير المؤمنين ، وقد عرفت الا هداية لاحد الناس عندي في حق يجب لله عليه ، فاذا جاءك كتابي هذا فابعث به في عبادة على قتب حتى يعرفك سورة ما صنع » (22) .

ولقد علق الاستاذ محمود عباس العقاد على هذا الحد وروايته في كتابه عن عبقرية عمر بقوله : « فهذه قصة تتوافق اخبارها ومن رويت عنهم ، فلا نستغربها في جميع تفصيلاتها الى حين تطرا عليها المبالغة التي تسرب الى كل خبر من اخبار البطولات المشهورة ، وذلك أن يقسو عمر على ابنه تلك القسوة التي يوجبها الدين ، ولا تقبلها الفطرة الانسانية ، فيقيم عليه الحد وهو ميت ، او يعرضه للموت من أجل حد اقيم (23) .

ونعتقد ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، لم يكن قاسيا مع ابنه تلك القسوة الشديدة مهما بلغت أو قلت شدتها ، الا لانه في موضع الامانة

(21) جاءت هذه الرواية في كتاب عباس محمود العقاد « عبقرية عمر » صفحة : 48 .

(22) وسوء ما صنع انه شرب مع ابي سروعة شرابا فاسكرهما .

(23) العقاد : نفس المرجع ، صفحة : 29 و 30 .

والمسؤولية ، فقدم أروع مثال للانصاف الى الولاة والقضاة واهل الحسبة ليتقوا الله في عباده ، ويعاملوا الناس بالمساواة والعدل لقوله تعالى : « واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل » ولقوله تعالى : « واذا قتلتم فاعللو ولو كان ذا قرى » ولقوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين » .

ويخطيء في اعتقادنا خطأ كبيرا ، من يظن ان الردع في الاسلام يقوم على الغلظة والقسوة والشدة والعنف ، فالاسلام على عكس كل ذلك ، فهو دين تسامح ورحمة ، دين مساواة وعدل ، دين حقوق الانسان التي كان يتمتع بها دائما في دار الاسلام المسلم والحربي والذمسي ، دار الاسلام كانت دارا مفتوحة لا مغلقة - فكر سيوس يحكي ان الاجنبي الذي يدخل ارض روما كان يعتبر غازيا فيقتل ويجعل من جمجمته آنية للشراب ، ويقدم دمه قربانا الى الالهة - يعيش ويتعاش فيها كل هؤلاء اذ ليس لعربي على عجمي ، ولا لعجمي على عربي ولا احمر على ابيض ، ولا لابيض على احمر فضل الا بالتقوى ، ان اكرمكم عند الله اتقاكم » « ولا اكراه في الدين » « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » .

وتقابل هذه الرحمة شدة لا هوادة فيها مع المرتدين الخارجيين عن الدين ، والخارجين عن الصراط المستقيم والطريق القويم ، المنحرفين المحترفين ، الذين لا ترجى منهم توبة أو عودة أو اصلاح ، وتقابله كذلك دعوة الى الجهاد لدفع الاعتداء الداخلي والخارجي عن الامة الاسلامية لقوله تعالى : « ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن الا الذين ظلموا منهم ، وقولوا آمنا بالذي انزل الينا وانزل اليكم ، والينا والهكم واحد ، ونحن مسلمون » . ولقوله تعالى : « لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد فيه بأس شديد » .

ونختم الكلام عن العدل ، وعن عدل عمر ببيان بعض الاجزاء من صاياه الى القاضي : « آس بين الناس في مجلسك ووجهك ، حتى لا يطمع شريف في خيفك ، ولا يياس ضعيف من عدلك ، والبينة على من المدعي ، واليمين على من انكر ، والصلح جائز بين المسلمين الى صلحا حرم حلالا واحل حراما ، ولا يمنعك قضاء قضيته بالامس ثم راجعت فيه نفسك ، وهديت فيه لرشدك ان ترجع عنه ، فان الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من

التمادي في الباطل ، الفهم الفهم ، عندما يتلجلج في صدرك ، ما لم يبلغك في كتاب الله ولا سنة النبي (صلعم) وأعرف الامثال والاشباه ، وقس الأمور عند ذلك ، ثم اعمد أحبها الى الله ، واشبهها بالحق فيما ترى ... فان الله قد تولى منكم السرائر ، ودرا عنكم بالشبهات ، ثم أياك والقلق والضجر والتأذي بالناس ، والتنكر للمخصوم في موطن الحق التي يوجب الله به الاجر ، ويحسن بها المدخر ، فانه من يخلص نيته فيما بينه وبين الله تبارك وتعالى ولو على نفسه يكفه الله ما بينه وبين الناس ... » .

اين نحن اليوم من هذا العدل الصافي صفاء الانصاف ، وصفاء الدعوة إليه ، الحقيقة التي لا ريب فيها ولا رياء ان إيمان الناس بالعدل والانصاف ضعف في مجتمعات القرن الخامس عشر الهجري ، والقرن العشرين الميلادي لطفيان الماديات على الروحانيات ، وهذا ما يجعل البعض يردد : « قاضيان في النار وقاض في الجنة » او يقول مع مفكري الشرع والقانون :

« أعطني قانونا ظالما وقاضيا عادلا ، ولا تعطني قانونا عادلا وقاضيا ظالما » لان الظلم في الحقيقة ظلم النفس ، والعدل عدل النفس والنفس لامارة بالسوء .

ونعتقد ان بالاصلاح والتصحيح نستطيع ان نقوم المسار في اي عصر من العصور على غرار اسلافنا واجدادنا ، وان نعيد الانسان الى انسانيته ، والانسانية الى صفاتها مهما كان المسار طويلا وشاقا ، فبالإيمان والعمل ، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نستطيع ان نجد القانون العادل والقاضي العادل والوالي العادل سيرا وتيمنا بقوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ولقوله كذلك : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ، وما جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » .

وتدفع هذه الاقوال الباحث ان يتساءل هل ولاية الحسبة وغيرها من الولايات تكون بالتعيين او بالتطوع الا ان الحقيقة فيما ذهب اليه الفقهاء

الذين يجعلون الحسبة فرض عين على المحتسب ، وفرض كفاية على المتطوع : « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب على كل أحد بعينه بل هو على الكافة » (24) ويدفع هذا الاشكال الى ان نتناول التعيين ولو في ايجاز تام .

د : التعيين :

واذا كان تعيين الوالي في كل ولاية وضمنها مؤسسة الحسبة يفرضه واجب التفرع ، وتحديد المسؤوليات ، والاعلام بالوجود الشرعي والقانوني للوالي والمحتسب فان هذا التعيين لا يزيل ابدا الواجب الديني الذي يقع على كل فرد فرد بأن يتحمل الدعوة الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الم يقل الله سبحانه وتعالى : « ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر » ام يقل نبي الله عليه الصلاة والسلام : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك اضعف الايمان » أي أن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من ايمان الفرد كان واليا او محتسبا ، كان فردا عاديا او موظفا رسميا ، لذلك كانت الحسبة « فرض عين على المحتسب وفرض كفاية على المتطوع » .

وقد ابرز الاستاذ علي حسن فهمي (25) الفوارق الجوهرية بين الحسبة الرسمية وحسبة التطوع كما جاءت في كتاب الماوردي بقوله : « كان الخليفة عمر بن الخطاب اول من وضع نظام الحسبة عندما اتسعت رقعة الدولة الاسلامية ، وكثيرا ما كان يقوم بنفسه بعمل المحتسب ... لا يجوز للمحتسب ان يتشاغل بامور الحياة بينما يجوز ذلك للمتطوع ، كما لا يجوز الاستعداد والمجوء الا الى والي الحسبة وليس الى غيره من الافراد وعليه هنا ان يجيب من استعداه بينما ليس على المتطوع ذلك ، ويجوز للمحتسب ان يتخذ من الاعوان من يستطيع به مباشرة مهامه ، بينما لا يجوز للمتطوع من الافراد ذلك ، كما ان للمحتسب ان يحصل على اجر من بيت

(24) المجلد : 28 ، صفحة : 126 .

(25) المقال الوارد في مجلة العدالة للامارات العربية المتحدة صفحة : 49 و 50 .

المال ، ولا يثبت ذلك للمتطوع ، ويجوز للمحتسب ان يعزر في المنكرات الظاهرة بما لا يجاوز الحدود وليس ذلك للمتطوع ، كما يجوز للمحتسب ايضا اجتهد رايه فيما يتعلق بأحكام العرف السائد دون تلك المتعلقة بالأراء الخلافية في الفقه ، فيقر وينكر ما اداه اليه اجتهاده فيما يتعلق بالعرف » .

هـ - الرفق :

لقد اشرنا عندما كنا نتكلم عن شرط العدل الى ان الشرع الاسلامي يقوم على التسامح والرافة لا على الشدة والغلظة ، والاصلاح قبل الجزاء ، أو الردع ، والولاية لا تكون ولاية ، والحسبة لا تكون حبة الا اذا اتسمت بأخلاق الاسلام ، ونبل المقاصد والبعد عن الغلظة والطغيان والاستبداد لقوله تعالى : « ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك » ، ولقوله كذلك : « فاعفوا واصفحوا حتى ياتي الله امره » ، ولقوله صلى الله عليه وسلم : « ما كان الرفق في شيء الا زانه ، ولا كان العنف في شيء الا شانه » ، ولقوله ايضا : « ان الله رفيق يحب الرفق في الامر كله ، ويعطي عليه ما لا يعطي على العنف » (26) . وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « احترسوا من الناس بسوء الظن » وان « اعقل الناس اعذرهم للناس » .

و - الصبر :

ان الصبر اساس العمل ، ونجاح الرسالة وتحقيق المقصد ، والصبر واجب على الوالي في ولايته ، والمحتسب في حسبه ، واو تحمل كل منهما الاذى في اداء واجبه ، فجاء في القرآن الكريم على لسان لقمان لابنه : « وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور » ، وقوله تعالى : « واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرا جميلا » « واصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين » وذكر القاضي ابو يعلى في المعتمد : « لا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر الا من كان فقيها فيما يأمر به ، فقيها فيما ينهى عنه ، رفيقا فيما ينهى عنه ، حليما فيما يأمر به ، حكيمًا فيما ينهى عنه » (27) . وقول ابن تيمية : « فلا بد من هذه الثلاثة :

(26) ابن تيمية ، المرجع السابق ، المجلد : 28 ، صفحة : 136 .

(27) ابن تيمية ، المرجع السابق ، المجلد : 28 ، صفحة : 137 .

العلم ، والرفق ، والصبر ، العلم قبل الامر وانتهي ، والرفق معه ، والصبر بعده » (28) .

المبحث الثاني

مؤسسة الحسبة في قانون 28 شعبان 1402 (الموافق 21 يونيو 1982)

حافظ قانون الحسبة المغربي ، الذي وافق عليه مجلس النواب في 3 ربيع الاول 1402 (الموافق 31 دجنبر 1981) وصدر بظهير رقم : 70 - 82 - 1 بتاريخ 28 شعبان 1402 (الموافق 21 يونيو 1982) على الطابع الاسلامي العام لمؤسسة الحسبة ، الا ان هذا الطابع العام لا يعني التطابق التام بين المؤسسة في صدر الدولة الاسلامية ، والمؤسسة في قانون 1982 ، بل توجد بين المؤسستين اوجه لقاء او شبه كثيرة ، وفروق ايضا عديدة ، فرضها نظام الفصل بين السلطات ومبدأ توزيع المهام والاختصاصات بين مختلف مرافق الدولة ، ومصالحها العمومية المتعددة ، هذا الفصل والتوزيع والتنظيم الذي لم يفب عن الدولة الاسلامية في كل مراحل تطورها ونموها ، واتساع رقعتها ، فولاية القضاء وحدها كانت تقسم في الدولة الاسلامية الى ثلاثة ولايات : ولاية للقضاء تفصل في النوازل والمنازعات بمقتضى وسائل الالابات ، من كتابة وبيننة و اقرار . وولاية للمظالم تنظر في شكوى المشتكى ضد الاحكام القضائية ، وتنفيذ ما عجز القضاء عن تنفيذه من احكام ، وولاية للحسبة تختص مبدئيا بنظر دعاوي الحقوق الثابتة او المعترف بها - اي التي لا تحتاج الى حجة او بينة - وتحكم بالتعزير دون الحدود .

ويلاحظ اول ما يلاحظ بعد هذه التوطئة على قانون 1402 هـ (1982م) انه لم يعرف الحسبة ، تاركا امر ذاك الى الفقه والقضاء ، الا اننا لا نعتبر هذا النهج - اي اعتبار التعاريف والتحديدات من عمل الفقه والقضاء لا التشريع - حسنة من حسنات التشريع الا اذا اكتنفت التعريف صعوبات تفسد أكثر مما تصلح ، او تعقد وتبعد أكثر مما تقرب ، او تحمل على الغموض أكثر مما تحمل على الوضوح ، او كانت تحوط التعريف اختلافات

(28) نفس المرجع - صفحة : 137 .

تجعل اختيار واحد منها يضيق على الناس أكثر مما يوسع عليهم ، ونعتقد أن تعريف الحسبة على خلاف ذلك من أسير التعاريف لارتباطه بعبارة ترددت في القرآن الكريم وعلى لسان النبي محمد الأمين أكثر من مرة هي عبارة « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » ، وقد سبق لنا أمام هذه السهولة واليسر أن عرفنا الحسبة تعريفا يساير النهج بإضافة كلمة « الحساب » إلى العبارة القدسية السابقة فقلنا « الحسبة حساب شخص على منكر ارتكبه ، أو على معروف تركه » .

وقد يكون المشرع المغربي ممن يستحسن ويفضل تعريف الحسبة من خلال اختصاصاتها أو وظائفها ، على غرار ما ذهب إليه ابن تيمية وغيره من الفقهاء الاجلاء ، وهذا ما يبرر تركيز المشرع أكثر على الاختصاصات ، فجاء العنوان : « قانون رقم 20.82 يتعلق باختصاصات المحتسب وأمناء الحرف » ، وجاء عنوان الفرع الأول من الباب الأول : « اختصاصات المحتسب المتعلقة بمراقبة جودة بعض المنتجات أو الخدمات وأمنائها » وعنوان الفرع الثاني « اختصاصات المحتسب الأخرى » .

ومهما كان الأمر فلا تعرف أو تدرك الحسبة في القانون المغربي لسنة 1402 هـ (1982 م) الأمن خلال الاختصاصات المحددة في هذا القانون، والمتعلقة على الخصوص بمراقبة السوق وحمايته وحماية الآداب العامة والأخلاق، وبعبارة أخرى يصدق عليها تعريف الشنتاوي السابق الذي يرى في الحسبة « الشرطة الموكل بالأسواق والآداب » ويظهر هذا جليا من الفصل الأول من ظهير 1402 هـ (1982 م)، الذي نص على أنه: « يعهد إلى المحتسب ودون غيره من السلطات داخل دائرة الاختصاص المكاني التي يزاول بها مهامه ، بمراقبة جودة وأمن خدمات ومنتجات الصناعة التقليدية والمنتجات الفلاحية والمواد الغذائية والمشروبات ومنتجات التزيين والنظافة » ومن الفصل الثاني الذي نص : « يتحقق المحتسب من أن المنتجات أو الخدمات تتوافر فيها للمواصفات المقررة في النصوص التنظيمية المعمول بها أو في أعراف المهنة ، ومن أن ثمنها مطابق للتعريف المحددة أو للثمن المتداول عادة في السوق أن كانت لا توجد تعريف » والفصل السابع الذي يمنحه « ... السهر على الصدق في المعاملات وعلى التقيد بما تفرضه قواعد المحافظة على الصحة أو النظافة في الأسواق الحضرية والقروية ، وفي الأماكن التجارية والمهنية .. » والذي يحمله كذلك مهمة تبليغ المخالفات

التي تدنس أو تدوس حسن الاخلاق والآداب الى السلطات المختصة :
« ويخبر أيضا السلطات المختصة بجميع الافعال او الاعمال المنافية
للآداب العامة والاخلاق والفضيلة المرتكبة في مكان عام او يباح للجمهور
دخوله » .

وننتقل بعد التوطئة وهذا التعريف او التحديد الى ابراز اهم اوجه
اللقاء والفروق ما بين مؤسسة الحسبة في صدر الدولة الاسلامية
ومؤسسة الحسبة كما نظمت في قانون 1402 هـ (1982 م) ، مع بيان بعض
الشرائط التي يمكن سدها مستقبلا وهو ما سنتعرض اليه فيما يلي :

اولا : احجم قانون 1402 هـ (1982 م) عن بيان صفات او آداب المحتسب من
علم واخلاق فاضلة ، وعدل ورفق وصبر ، تلك الآداب او الصفات التي
خصتها الشريعة الاسلامية والفقهاء الاسلامي بالعناية الفائقة ، والدراسة
الواعية والوافية ، وقد يكون سبب هذا الاغفال اعتبار هذه المسائل من
البداهيات ، التي لا تحتاج الى ذكر او تذكير لانها من اخلاق المؤمن المسلم ،
ولا يمكن ان يتولى الحسبة الا مسلما ، اذ لا ولاية لغير مسلم على مسلم ،
وقد يكمن سبب هذا السكوت في ان التحري عن هذه الصفات يجب ان
يوكل للسلطة التي يخول لها القانون حق تعيين المحتسب ، والرقابة على
المحتسب بعد هذا التعيين ، وقد يكون السبب ان مجال قانون 1402 هـ (1982 م)
يتعلق بالاختصاصات التي يزاولها المحتسب فحسب كما يدل عليه عنوانه ،
وان قانونا آخر قد يتعلق بالمجال التنظيمي او في الجوهر قد يصدر
مستقبلا بعد معايشة التجربة . ومهما كانت الاسباب الكامنة وراء عدم
تحديد هذه الصفات او الشروط فلا غنى لنا عن شرط الكفاية والكفاءة
العلمية ، خاصة ان للمحتسب اختصاصات ضبطية وقضائية وان كانت
ضيقة فهي هامة جدا - وكانت للمحتسب في صدر السولة الاسلامية دائما
اختصاصات قضائية ضيقة - نذكر منها على الخصوص :

— فرض اداء غرامة لا يتعدى قدرها 50 ألف درهم
(الفصل 6) .

— يأمر على سبيل التحفظ باغلاق مؤسسة تجارية ومهنية على
شرط الا تتجاوز مدة الاغلاق ستة ايام .

— اجراء مسطرة التوفيق بين الحرفيين وتجار المنتجات والزبناء
تحت امرته (الفصل 10) .

— مراقبة الجودة والاثمان والتحقق من توفر المواصفات
(الفصل : 1 و 2) .

— تحرير محاضر المخالفات (الفصل : 5) ومحاضر التوفيق في
المنازعات بين الحرفيين والتجار والحرفاء او الزبائن
(الفصل : 11) .

**ثانيا : لم يعط قانون 1402 هـ (1982 م) للمحتسب اختصاصات
دينية محددة بنص صريح ، على غرار ما كان يتمتع به المحتسب في صدر
الدولة الاسلامية .**

لقد كان المحتسب يتمتع في صدر هذه الدولة باختصاصات دينية
واسعة نذكر منها على سبيل المثال ، الامر بالصلوات في اوقاتها ، وعقاب
من لم يصل بالضرب والحبس ، والامر بالجمعة والجماعات ، وتعهّد الأئمة
والمؤذنين ، وردع من فرط منهما أو خرج عن الأذان ، ومحاربة الموبقات
والكبائر وغيرها من أنواع السكر والفساد .

واذا حاولنا أن نحلل أسباب عدم اعطاء أو منح اختصاصات دينية
للمحتسب قد نجد العلل التالية :

أ - وجود مؤسسة دينية عمومية تملك حق الاشراف على الشؤون
الدينية ، وتنظم طرق تبليغ الدعوة الاسلامية ، هذه المؤسسة هي وزارة
الاعواق والشؤون الاسلامية ، التي تملك من الامكانيات والاطر والوسائل
القانونية وغير القانونية ما لا يملكه المحتسب ، كما أن لهذه الوزارة هياكل
ادارية ودينية تستقطب عددا كبيرا من خيرة العلماء والوعاظ والمرشدين
والأئمة والمؤذنين وغيرهم ، ولها موارد خصوصية وعمومية - من ميزانية
الدولة - تمكنها من أداء الرسالة .

ب - قد يرى البعض في منح اختصاصات دينية للمحتسب تعدياً على اختصاصات هذه المؤسسة ، أو على الأقل تنقيصاً من فعاليتها أو قيمتها ، أو تدخلاً في شؤونها .

ج - نعتقد مع ذلك أن للمحتسب اختصاصاً دينياً في حدود وظيفته وامكانياته ، حتى ولو لم ينص على ذلك قانون 1402 هـ (1982 م) ، باعتبار أن المحتسب ما هو إلا واحد من عامة المسلمين ، يقع على عاتقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء في مجال الديانات أو المعاملات ، لقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » . ولقوله عليه الصلاة والسلام : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » .

د - يقع على المحتسب واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمقتضى النصوص القانونية والشرعية ، فقانون سنة 1402 هـ (1982 م) ، قانون خاص ، فإن سكت عن شيء ، أو أن لم يوجد فيه شيء نعود إلى النصوص العامة في الحسبة ، ولا توجد في الحسبة نصوص عامة سوى النصوص القرآنية ، والاحاديث النبوية ، والآراء الفقهية الإسلامية ، التي تجعل الحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين على المحتسب وفرض كفاية على المتطوع ، فضلاً عن كل ذلك فإن الفصل 7 من قانون 1402 هـ (1982 م) يلزم المحتسب بإخبار السلطات المختصة - سواء كانت قضائية أو جنائية أو دينية - بجميع الأفعال أو الأعمال المنافية للأداب العامة والأخلاق والفضيلة ، المرتكبة في مكان عام أو يباح للجمهور دخوله . ومعنى ذلك أن من الواجب عليه أن يبلغ النيابة العامة ، عن كل جريمة دينية يعاقب عليها القانون الجنائي ، كجريمة الإفطار في شهر رمضان ، التي يعاقب عليها الفصل 222 من القانون الجنائي بالحبس من شهر إلى ستة أشهر ، وغرامة من اثني عشر إلى مائة وعشرين درهماً (29) ، وجريمة زعزعة عقيدة المسلم ، أو تحويله إلى ديانة أخرى بالاغراء ، التي يعاقب عليها الفصل 220 من القانون الجنائي بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات ، وغرامة من

(29) وقد نص الفصل 222 جنائي على ما يلي : « كل من عرف باعتناقه الدين الإسلامي وتجاهر بالإفطار في نهار رمضان ، في مكان عمومي ، ودون عذر شرعي ، يعاقب بالحبس من شهر إلى ستة أشهر وغرامة من اثني عشر إلى مائة وعشرين درهماً » .

مائة درهم الى خمس مائة درهم - وتطبق نفس العقوبة الجنائية على من استعمل العنف او التهديد لاكماله شخص او اكثر على مباشرة عبادة او على حضورها او لمنعهم من ذلك - وجريمة تعمد اتلاف بنايات او اثار او اي شيء مما يستخدم في عبادة ما ، التي يعاقب عليها الفصل 223 من القانون الجنائي بالحبس من ستة اشهر الى ثلاث سنوات وغرامة من مائة الى خمس مائة درهم ، وجرائم الاخلال العلني بالحياة - كالعري او البذاءة في الاشارات والافعال - التي يعاقب عليها الفصل 483 جنائي بالحبس من شهر واحد الى سنتين ، وبغرامة من مائة وعشرين الى خمسمائة درهم ، وجريمة التحريض على الفجور والدعارة التي يعاقب عليها الفصل 479 جنائي بالحبس من سنتين الى خمس ، وغرامة من مائة وعشرين الى خمسة آلاف درهم ، وجريمة السكر العلني وغيرها من الجرائم الكثيرة المنصوص عليها في القانون الجنائي ، ويضيق المجال هنا عن استعراضها كلها ، وان يبلغ كذلك الى وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية تقصير الوعاظ والمرشدين والمؤذنين وغيرهم ، ويخبر هذه المؤسسة كذلك بالنقص في نظافة المساجد او عدم الاهتمام بها .

وكان من الاحسن لكل ما سبق ان تضاف كلمة « الدين » الى الفقرة الثانية من الفصل 7 لتصبح كالآتي : « ويخبر ايضا السلطات المختصة بجميع الافعال او الاعمال المنافية للدين والآداب العامة والاخلاق والفضيلة، المرتكبة في مكان عام او يباح للجمهور دخوله » .

ثالثا : يملك المحتسب وفق قانون 1402 هـ (1982 م) على غرار ما كان للمحتسب في صدر الدولة الاسلامية اختصاصات جنائية وان كانت ضيقة ومقيدة ومختلفة عن تلك التي كان يملكها المحتسب في صدر هذه الدولة .

فالمحتسب في صدر الدولة الاسلامية كان يملك حق الاتهام ، وعقاب التعزير - لا اقامة الحدود - الذي كان يأخذ اشكالا مختلفة :

كالضرب ، والحبس ، والغرامة المالية ، والنفي .

فما هي اذن حدود اختصاصات المحتسب في قانون 1402 هـ (1982 م) وما رأينا في ذلك ؟

نرى قبل ان نجيب عن هذا السؤال ، او التساؤل ان نشير ولو
اشارة موجزة الى المظاهر العامة للسياسة الجنائية العالمية .

تختلف سياسة الاتهام والعقاب من دولة الى اخرى ومن مذهب الى
آخر على الشكل التالي :

متجولة

1 - توجد دول ، وان كانت قليلة ، تجعل الاتهام الجنائي ، او
تحريك الدعوى الجنائية اما من حقوق الافراد المجنى عليهم وحدهم ، او
من حقوق كل فرد في المجتمع ، سواء كان مجنى عليه ، او غير مجنى عليه ،
واما من حقوق الافراد ، والهيئات والدولة .

ويقوم هذا الاساس على اعتبارات عديدة ، اهمها ان الاتهام حق
للمجتمع بأكمله ، يمارسه الافراد اما فرادى او جماعات ، الا ان توقيع
العقاب حق خاص بالسلطة القضائية وحدها دون غيرها ، هذا المبدأ الذي
تركز بعد القضاء على فكرة العدالة الخاصة ، التي كانت تمنح للافراد اقتضاء
حقوقهم بأنفسهم ولو تعلق الامر بالقصاص ، الذي يستعان على انجازه عند
العجز بأفراد الاسرة او القبيلة أو العشيرة .

ويسود نظام الاتهام الفردي او الشخصي حاليا في الدول
الانجلوسكسونية ، كما كان يسود أغلب مجتمعات العهود السحيقة
والقديمة ، التي كان يتوقف انعقاد وقضاء المحاكم فيها على شكاية
- القضاء الفرعوني والروماني - سواء تعلق الامر بمعاملة مدنية او جريمة
جنائية .

ويعتقد الاستاذ علي حسن فهمي ان نظام الاتهام الانجليزي ، يقترب
من نظام الحسبة الاسلامية ، التي اخذها الصليبيون عن المسلمين ،
وطبقت في القلنس وغيرها من المناطق المجاورة لزمان طويل ، واصفا
النظام الانجليزي بقوله : « ويجوز للافراد وللدولة في النظام الانجليزي
- من الناحية النظرية على الاقل - حق مباشرة الاتهام في كافة الدعاوي ،
الا ان الملاحظ ان الفرد في ممارسته لهذا الحق ، يقتصر في الواقع على
الجرائم التي تمسه مباشرة دون غيرها ، كما ان الدولة تقوم بمباشرة
الاتهام في الجرائم التي تتعلق بمصلحة عامة ، او في الاحوال التي يتقاعس

فيها الافراد عن مباشرة الاتهام ، كما تبأشر الهيئات العامة الاتهام في الدعوى التي تتعلق بمصالحها عن طريق ممثليها ، الذين لا يخرج حقهم في الاتهام هذا ، عن كونه من حقوق الافراد في مباشرة الاتهام (30) .

2 - وقد اختارت الاغلبية الساحقة من الدول ، التي توجد من ضمنها المملكة المغربية ، ودول المغرب العربي كلها ، ومصر ، والسودان ، والاردن ، والعراق ، وسوريا ، ولبنان ، واغلب دول اوربا ، كفرنسا ، وإيطاليا ، وألمانيا ، وغيرها إنشاء هيئة عامة مستقلة عن القضاء ، تابعة للسلطة التنفيذية - وزير العدل - تمثل المجتمع أو الشعب ، وتملك باسم المجتمع أو الشعب حق الاتهام أو تحريك الدعوى العمومية .

وتعتبر هذه الهيئة ، التي يطلق عليها النيابة العامة ، حجر الزاوية في الاتهام في هذا الصنف الاخير من الدول . وهي اصل عام ولا ترد عليه الا استثناءات قليلة جدا ، جاءت على سبيل الحصر ، وبخصوص خاصة تخول لبعض الاشخاص والهيئات الادارية حق الاتهام في حدود معينة ، كالحق الذي يمنح للمتضرر أو لمجلس النواب في إثارة ومتابعة أعضاء الحكومة أو لإدارة الجمارك أو لمصلحة المياه والغابات .

وقد ركز مبدا الاتهام ومراقبة الدعوى الجنائية الذي تملكه النيابة العامة ، الفصل 34 من قانون المسطرة الجنائية الذي نص على ما يلي :

« يعهد الى النيابة العامة اقامة الدعوى العمومية ومراقبتها ضمن الشروط المحددة في الفصول التالية » .

نستطيع بعد بيان معالم السياسة الجنائية الدولية هذا وبعد الاطلاع على الاختيارات المغربية في ميدان التشريع الجنائي ، ان نقول : ما كان للمغرب الذي انشأ مؤسسة قضائية رسمية تقوم على جهازين : الاول للحكم والثاني للاتهام ، ان يعطي للمحتسب اختصاصات جنائية هامة ، ولو فعل لكان ذلك في رأينا عامل اضطراب لا عامل استقرار ، وكانت أخطاره أكثر من منافعه على ما سوف أبين .

(30) مجلة العدالة للإمارات العربية المتحدة ، المقال السابق ، صفحة : 64 و 65 .

ونعتقد أن هذه هي الأسباب ، التي جعلت المشرع يعطي للمحتسب ، بمقتضى قانون 1402 هـ (1982 م) اختصاصات قضائية - مدنية كانت او جنائية ، ادارية كانت او ضبطية - ضيقة ، ومختلفة تمام الاختلاف ، عن اختصاصات المحتسب في صدر الدولة الاسلامية - الذي كانت له بدور اختصاصات قضائية محدودة - نجعلها فيما يلي :

1 - يمكن للمحتسب ان يتهم ويحكم بالغرامة المالية فحسب - أي لا يملك خلافا لما كان للمحتسب في صدر الدولة الاسلامية ان يضرب أو يحبس أو ينفي - وأن حتى الحكم بالغرامة يخضع لقيدين هامين :

1 - أن يحصل على تفويض من لدن السلطات المختصة ، التي حددها قانون 21 شعبان 1391 (الموافق 12 أكتوبر 1971) وهو عامل الاقليم او العمالة (الفصل 16 من قانون 1971) .

2 - أن لا يتعدى قدر الغرامة 50 ألف درهم (الفقرة الاولى من الفصل السابع) .

ويعتبر الحكم بمبلغ خمسة ملايين من السنتيمات (5.000.000 سنتيم حكما هاما ، فقد يكون أشد من الحكم بالضرب أو الحكم بشهر أو شهرين أو ثلاثة حبسا ، وقد يكون ارتفاع المبلغ كذلك هو الذي دفع المشرع الى ربطه بالتفويض من سلطة المختصة .

ب - يسوغ للمحتسب ان يأمر على سبيل التحفظ باغلاق المؤسسة التجارية ، او المهنية أن كانت المخالفة خطيرة ، او عوقب المخالف سابقا من أجل مخالفتين على الأقل منذ أقل من سنة .

ويخضع الاغلاق هنا كذلك لشرطين :

1 - لا يجوز ان تتجاوز مدة الاغلاق ستة أيام .

2 - يقع هذا الاغلاق على سبيل التحفظ الى أن يتم البت في المخالفة المثبتة (الفقرة الثانية من الفصل 7) .

ج - يملك حق اثبات المخالفات ، المتعلقة بجودة وائمان المنتجات والخدمات في محاضر ، - على غرار ضباط الشرطة القضائية (الفصل 23 من قانون المسطرة الجنائية والخبراء الذين يعينهم العمال في العمليات والاقاليم ، على الطريقة المحددة في الفصل 14 و 15 و 16 من قانون 12 أكتوبر 1971 - وفق الشروط المقررة في القوانين والانظمة الجاري بها العمل في ميدان زجر الفس ، او في ميدان مراقبة الائمان ، ويكون لهذه المحاضر نفس قيمة او قوة الاثبات المخولة للمحاضر التي يحررها الاعوان المكلفون باثبات المخالفات للقوانين والانظمة في ميدان زجر الفس ، وفي ميدان مراقبة الائمان (الفقرة الاولى والثانية من الفصل الخامس) .

ويوجه المحتسب هذه المحاضر استعجلا ، وفي مدة لا تتعدى عشرة ايام ابتداء من يوم العثور على المخالفات الى السلطة المختصة ، لاتخاذ قرار بشأنها ، وفق التشريعات الجاري بها العمل حسب الحالة في ميدان زجر الفس ، او ميدان مراقبة الائمان .

لكن فمن هي هذه السلطة المختصة ؟

لا يمكن البحث عليها على رايانا في ظهير 14 أكتوبر 1914 ، المتعلق بزجر او قمع الفس ، لان قانون الحسبة لسنة 1402 هـ (1982 م) لم يشر سوى لقانون 221 شعبان 1391 (الموافق 12 أكتوبر 1971) ، الخاص بتنظيم الائمان ومراقبتها .

ونعتقد أن الاسباب التي دفعت المشرع الى ذلك عديدة نذكر منها ما يلي :

1 - أن هذا القانون بالرغم من التعديلات التي ادخلت عليه - مثلا قانون 16 فبراير 1977 - وضع في أصله وروحه من طرف سلطات الحماية .

2- - يشير الى تطبيق بعض نصوص القانون الجنائي الفرنسي ، وخاصة الفصل 463 (الفصل 17 من قانون 1914) .

3 - لا يساير التطور الذي طرأ على السلطة التنفيذية والقضائية والتشريعية في المغرب .

4 - ان العقوبات الحبسية والغرامات المالية تتناسب مع سنة 1914 .

5 - لا يشير قانون سنة 1914 سوى الى احوالة الملفات على المحاكم .

6 - عرضت الحكومة مشروع قانون جديد يتعلق بزجر الفس وسد الثغرات ، ويساير الوضعية الاجتماعية والاقتصادية للبلاد ، وصادق عليه البرلمان وينتظر النشر في الجريدة الرسمية .

أذن لم يبق لنا سوى البحث في قانون 1971 الخاص بتنظيم الائمان ومراقبتها .

ان السلطة المختصة هي العامل على العمالة او الاقليم ، الذي يبدأ النظر في القضية باجراء مسطرة التراضي قبل توجيه الملف الى وكيل جلالة الملك بالمحكمة ، فان نجحت مسطرة التراضي سقط حق الادارة في المتابعة (31) (الفصل 19) .

ويمكن للعامل ان يصدر عقوبات ادارية هي التالية :

1 - انذار يوجه بواسطة رسالة مضمونة مع الاعلام بالتوصل .

2 - غرامة لا يمكن ان تتجاوز مبلغ 100.000 درهم ، وقد أعطى المشرع الحكم بنصفها فحسب للمحتسب اي 50 ألف درهم .

(31) ويصدر مقرر العامل بعد استشارة رئيس المصلحة الخارجية لمديرية التجارة الداخلية التابعة للوزارة المكلفة بالتجارة .

3 - اغلاق متاجر المخالف ، ومكاتبه ، ومعامله ، ومصانعه ، ومستودعاته ، وجميع اماكنه المهنية الاخرى لمدة ثمانية ايام على الاكثر .

ويقوم العامل بتوجيه الملف الى وكيل جلالة الملك ، ان فشلت محاولة ابرام التراضي (الفصل 28) ، وتجري المتابعة القضائية بواسطة الاستدعاء المباشر ، وتبت المحكمة في اقرب جلسة تعقدها ، ويبت كذلك في طلبات الاستئناف عن طريق الاستعجال (الفصل 29) .

ويعاقب على الزيادة غير المشروعة في الائتمان بالحبس من شهرين الى سنتين ، وبغرامة يتراوح قدرها ما بين 500 درهم و 200.000 درهم ، او باحدى هاتين العقوبتين فحسب . ويمكن ان يقضي الحكم كذلك بمصادرة البضائع ووسائل نقلها (الفصل 30) ، وبالاغلاق المؤقت لمتاجر المحكوم عليه لمدة لا تتجاوز ثلاثة اشهر .

واذا كانت المسطرة اعلاه تسري سواء تعلق الامر بزجر الفش ، او الزيادة في الائتمان ، ريثما يصدر القانون الجديد لزجر الفش ، فان المحكمة لا تطبق على رايها العقوبات السابقة ، سوى فيما يتعلق بالزيادة في الائتمان . اما فيما يتعلق بالزجر عن الفش فتعود الى قانون 1914 الذي لا يختلف جذريا عن قانون 1971 سوى فيما يخص الغرامات والاحالة على القانون الفرنسي ، اما العقوبة الحبسية فهي من ثلاثة اشهر الى سنتين (الفصل 11) .

هذا ويمكن للمخالف ان يؤدي مبلغ الغرامة الى المحتسب - في حدود اختصاصه - الذي يسلمه وصلا بذلك .

د - يجوز للمحتسب ان يأخذ عينيات من اجل القيام بتحليلات اللازمة ، وان يستعين بالمصالح التقنية المختصة للتحقق من جودة المنتجات (الفصل 3 من قانون 1982) ، وان يدخل من اجل التفتيش جميع الاماكن التي يمكن ان يدخلها الاعوان المكلفون بزجر الفش او مراقبة الائتمان (الفصل 4 من قانون 1982) .

وتأسيسا على التحليلات القانونية اعلاه ، وبناء على نظام الفصل ما بين السلطات الثلاث التنفيذية والقضائية والتشريعية المنظم في بلادنا لما

اتفق مع التطبيق القصير الذي سيصدر في مجلة كلية الحقوق بالرباط ، العدد 13 ، لزميلي في الكلية الدكتور محيي الدين الامرازى ، استاذ القانون الجنائي بالقسم الفرنسي ، الذي يرى أن حبة قانون 1982 لا تمت بصلة للحبة الإسلامية نظرا لعدم اعطاء اختصاصات دينية وجنائية للمحتسب .

لقد اوضحت رأيي فيما يتعلق بالاختصاص الديني سابقا ، أما فيما يتعلق بالاختصاص الجنائي ، فلا أرى اية فائدة تذكر في جعل المحتسب قاضيا الى جانب مؤسسة القضاء ، ولا نائبا او وكيلاعاما الى جانب النيابة العامة او وكيل جلالة الملك ، وحتى في صدر السولة الإسلامية كانت ولاية القضاء مستقلة عن ولاية الحبة ، وان اختصاص المحتسب الجنائي كان ضيقا ، تفرضه هياكل الدولة الإسلامية في ذلك الوقت ، فضلا عن ذلك فالمحتسب لا يملك من الوسائل العادية والقانونية والاطر ما يجعله يفرض سلطته على الناس - كما ان الاختصاص الجنائي يجعله سلطة تشريعية وتنفيذية وقضائية تمارس الاتهام والحكم والتنفيذ بالضرب او الحبس او النفي - فيقع ما وقع في مصر في عهد المماليك ، اذ يذكر الجبرتي : « ان طائفة من اللصوص انتشروا بالقاهرة عام 1786 ، واعملوا في الناس سلبا ونهباً ، والوالي والمحتسب وغيرهم من الحكام مقيمون بالقلعة - وهي مكان الحكم وقتئذ - لا يجسرون على النزول منها الى المدينة لانقاذ النظام والقانون » (32) .

واعتقد لكل ذلك ان مؤسسة الحبة لقانون 1402 هـ (1982م) روحها اسلامية وتنظيمها وضعي ، يتلاءم مع هياكل الدولة الحالية ، ولم تكن ولاية الحبة وغيرها من الولايات دائما واحدة ، بل كان نظامها وتنظيمها يختلف من مكان الى آخر ، ومن زمن الى آخر ، وقد جسم هذه الظاهرة الصحيحة والصحية شيخ الاسلام ابن تيمية بقوله : « عموم الولايات وخصوصها ، وما يستفيد المتولي بالولاية يتلقى من الالفاظ والاحوال والعرف ، وليس لذلك حد في الشرع ، فقد يدخل في ولاية القضاة في بعض الامكنة والازمنة ، ما يدخل في ولاية الحرب في مكان وزمان آخر ، وبالعكس ، وكذلك الحبة وولاية المال » (33) .

(32) الاستاذ علي حسن فهمي : المقالة السابقة ، صفحة : 58 .

(33) المجلسد 28 ص : 68 و 69 .

رابعاً : لم يبين قانون مؤسسة الحسبة لسنة 1402 هـ (1982م) الجهة التي تملك حق تعيين أو تسمية المحتسب ، وحق الرقابة عليه وحق فصله أو عزله ، وحق تأديبه . ولم يبرز أداة التعيين ، أي عين بمقتضى ظهير أم بمرسوم أم بقرار وزاري ، ونعتقد بضرورة سد هذه الثغرة . وقد وقع سدها فعلاً عندما سلم جلالة الملك ظهائر التعيين للمحتسبين ، اذن من يملك التعيين يملك العزل .

خامساً : لم يضع قانون مؤسسة الحسبة لسنة 1982 ديباجة أو توطئة توضح الاهداف الدينية ، والتاريخية ، والاجتماعية ، والاقتصادية الكامنة وراء احداث نظام مؤسسة الحسبة ، لما لهذه المؤسسة من دور مشرق في التاريخ الاسلامي وتاريخ المغرب القديم والحديث .

سادساً : يسوغ للمحتسب في قانون 1402 هـ (1982 م) كما كان للمحتسب في صدر الدولة الاسلامية . لاستعانة ببعض الاشخاص .

يسوغ للمحتسب الاستعانة بالمصالح التقنية المختصة ، للتحقق من جودة المنتجات (الفصل 3 من قانون 1982) ، ويستعين بأمناء الحرف في مزاولة مهامه (الفصل 10 من قانون 1982) .

ويعين هؤلاء الامناء بالانتخاب ، من طرف أعضاء كل حرفة أو مهنة تجارية ، يزاول اصحابها بيع المنتجات والخدمات المشار إليها في الفصل الاول ، الا أن هذا التعيين لا يصبح نافذ المفعول ، الا بعد المصادقة عليه في مزاولة مهامه (الفصل 10 من قانون 1982) .

ويتمتع الامناء تحت امرته ، وكل فيما يخص حرفته ، بسلطة توفيقية لحل الخلافات والنزعات على سبيل التراضي :

1 - بين الحرفيين وتجار المنتجات المشار اليهم في الفصل الاول أعلاه ، والمتدربين لديهم ، ومستخدميهم فيما يخص القضايا التي تهم علاقاتهم المهنية .

2 - بين الحرفيين والتجار المذكورين وزبنائهم بشأن الانجازات ، او المعاملات المتعلقة بالمنتجات أو الخدمات التي يراقبها المحتسب (الفصل 9) .

ويثبت التوفيق بمحضر يحرره المحتسب ، ويوقعه بمعية الاطراف
المعنيين ، ويكون لمحضر التوفيق المحرر وفق الاجراءات اعلاه قوة
الالتزام الخاص وينتهي به النزاع ضمن حدود الاتفاق المثبت فيه (الفصل
11 من قانون 1982) .

سابعاً : للمحتسب مهمة استشارية كذلك ، اذ يستشار فيما يتعلق
بتحديد ائمان المنتجات ، والخدمات التي يراقبها ، ويشارك لهذا الغرض
في اجتماعات لجنة الائمان المحلية ، واجنة الائمان التابعة للاقليم او
العمالة (الفصل 8 من قانون 1982) .

ثامناً : توكل الى المحتسب دون غيره من السلطات داخل دائرة
الاختصاص المكاني التي يزاول بها مهامه الرقابة على السوق على الشكل
التالي :

1 - يراقب جودة وائمان الخدمات ، ومنتجات الصناعة التقليدية
والمنتجات الفلاحية ، والمواد الغذائية والمشروبات ، ومنتجات التزيين
والنظافة .

وتعين فضلا عن ذلك قائمة بالمنتجات والخدمات الخاضعة لمراقبة
المحتسب يتضمنها نص تنظيمي (الفصل 1 من قانون 1982) .

2 - يتحقق المحتسب من ان المنتجات والخدمات تتوافر فيها
المواصفات المقررة في النصوص التنظيمية المعمول بها ، او في اعراف
المهنة ، ومن ثمنها مطابق للتعريف المحددة او للثمن المتداول عادة في
السوق ان كانت لا توجد تعريف .

3 - يتولى المحتسب فضلا عن مراقبة الجودة وائمان المنتجات ،
السهر على الصدق في المعاملات ، وعلى التقيد بما تفرضه قواعد المحافظة
على الصحة والنظافة في الاسواق الحضرية والقروية ، وفي الاماكن
التجارية والمهنية .

تاسعاً : يملك سلطة شرعية للتبليغ عن كل ما يلاحظ من اخلال
بالانظمة المعمول بها في ميدان الائمان وجودة المنتجات ، والصحة ،

والنظافة ، الى السلطات المختصة بوزارة التجارة والصحة ، والى المصالح التابعة للعمليات ، كما يخبر وزارة الاوقاف والسلطات المحلية والاقليمية بجميع الاعمال المنافية للآداب العامة ، والاخلاق ، والفضيلة المرتكبة في مكان عام أو يباح للجمهور دخوله .

خاتمة :

هذه بعض مظاهر الحسبة في الشريعة الاسلامية، وفي الدولة الاسلامية، ومؤسسة الحسبة في القانون المغربي لسنة 1402 هـ (1982 م) ، ونعتبر هذا القانون خطوة ايجابية تصادف هوى طبيعيا في نفوسنا ، وفيما نعتز به من تاريخ مشرق مجيد لبلادنا ، وما تؤمن به من قيم ومقننات اسلامية واخلاقية وحضارية ، وقد تكون بداية هذه المؤسسة متعثرة او ناقصة او غير واضحة ، ولكن التجربة والممارسة كافيتان ابيان معالم الطريق او المسار ، وما قانون 1982 سوى قانون وضعي قابل للتعديل والتغيير في كل وقت وحين .

النَّضَامُ الْفَضَائِي

بِالْمَغْرِبِ فِي الْعَصْرِ السَّعْدِيِّ

لِلدَّكْتُورِ: اِبْرَاهِيمِ مَرْكَاتٍ



كان للقضاة دور بالغ الأهمية في الحياة الاجتماعية والدينية ، بقدر ما كان لهم مقام سياسي كبير في عهد المنصور الذهبي خاصة ، وارتكز اختيارهم قبل كل شيء على أساس ثقافتهم الواسعة في الفقه والاحكام ، والتي تمكنهم من مواجهة المعضلات المطروحة بكل جدارة ، وكان لعدد منهم وجهة نظر خاصة في شؤون سياسية ووطنية ابانوا عن شجاعة حقيقية في الجهر بها ، كما ضربوا أجمل مثل في الاستقامة والنزاهة (1) .

ولقد حددت اختصاصات القاضي بأنها سلطة قضائية تخول للعالم بالفقه وتميزها سلطة الامام الذي تجب طاعته ، أو هي سلطة من يمثل ولي الامر في تنفيذ الاحكام القضائية (2) .

ولم يكن في دول المغرب عموما باستثناء الاندلس ، لقب قاضي القضاة أو ما يعادله في هذه الديار ، باستثناء قاضي الجماعة الذي هو القاضي الرئيسي بالعاصمة أو باحدى الحواضر الكبرى أيضا .

-
- (1) هناك عدة مراجع معاصرة ومعدلة تزودنا بأسماء أو تراجم عدد من القضاة في العهد السعدي ابن القاضي درة الحجال ، القرني ، صفوة من انتشار ، نزهة العادي . السعدي ابن القاضي درة الحجال ، القرني ، صفوة من انتشار ، نزهة العادي . عباس المراكشي ، الاعلام بمن حل بمراكش من الاعلام ، ابن علي الدكالي ، اتحاف قنادري ، نزهة النادي ، ص : 254 خ . ع . الرباط .
- (2)

على أنه لا يبدو أن امتيازات قاضي الجماعة قد تقلصت عما عرف في عهد دول المغرب انطلاقاً من المرابطين ، فهو كل شيء أكبر من سائر القضاة رتبة بوصفه ينوب عن جماعة قضاة المالكية لدى السلطة المركزية ، ولذلك كان يستشار في تعيين وعزل من دونه من رجال السلك القضائي ، بل وجدناه في العصر المرابطي يقول كلمته حتى في عزل عدد من الولاة (3) ، وقد كان هناك قاضيان كبيران يحملان رسمياً لقب قاضي الجماعة ولهما امتيازات أو اختصاصات متقاربة هما قاضي الجماعة بمراكش ، ونظيره بفاس ، ومع ذلك فهناك وظيف أسمى رتبة من الوجهة المعنوية ، هو وظيف قاضي المظالم الذي كان عمله قانونياً قبل كل شيء ، ومن ثم لا نجد قاضي المظالم في العصر السعدي يلمع نجمه كقاضي الجماعة .

وقد سويت فاس بمراكش من حيث تخصيصها بمنصب قاضي الجماعة لأسباب علمية وسياسية وقانونية أيضاً ، فهي مقر جامعة القرويين التي تشع معارفها على سائر أنحاء المغرب ، وموالاتها للدولة ضمان لموالاتها قسم كبير من السكان ، وأخيراً فلها في ميدان الفقه عملها الخاص (4) الذي يجعل لها ميزة في التشريع وتقييد الأعراف لا تحظى بمثلها غيرها . وهكذا فإن أهل قرطبة أحدثوا عظمهم الخاص منذ العصر الأموي ، وكان على جميع قضاة وفقهاء الأندلس أن يلتزموا بعمل زملائهم هناك ، ثم تناقل فقهاء المغرب (الأقصى) أيضاً عمل أهل قرطبة ، حتى أثار ذلك انتقاداً لاذعاً من أحد كبار العلماء في القرن 8 هـ - 14 م ، وهو أبو عبد

(3) مراكشي ، اعلام ، 2 ، 78 - طبعة فاس 1355 - 1358 هـ .

(4) اكتسب العمل الفاسي أهمية خاصة في العصر السعدي ، ولذلك لا بأس من تقديم بعض الإيضاحات بهذا الصدد ، وأول ما استعمل مصطلح « العمل » أو ما جرى به العمل في الفقه على يد الإمام مالك ولاميدته ، وهو يعني حينئذ ما تداوله علماء المدينة المنورة من تقاليد أما يتناقل القوال أو أفعال الرسول بشأنها وأما بقرار يتخذه المدنيون بالإجماع في إطار الفقه المالكي ، وكثيراً ما أثار عمل أهل المدينة خلافات بل انتقادات من فقهاء المذاهب الأخرى ، وقد أورد عياشي في « المدارك » تفاصيل تبرز آراء هذه المذاهب حول قيمة عمل أهل المدينة بالنسبة للمراكز الأخرى في بلاد الإسلام ، على أن مبدأ « العمل » نفسه إنما هو من السمات الخاصة بالمذهب المالكي الذي يرى أن عمل أهل المدينة ينبغي أن تجري عليه سائر البلاد الإسلامية في حالة عدم وجود نص قرآني أو حديث نبوي حول التواتر التي وقعت بعد الرسول ، ومن أمثلة عمل أهل المدينة الأذان للصلاة من مكان مرتفع ، وتحديد مكان المنبر من المسجد ومكابيل الحبوب كما عرفت عن الرسول (ص) وغير ذلك . غير أن عمل أهل المدينة لم يثر انتقاد غير المالكية فعصب ، بل هجره المالكية في المراكز البعيدة أيضاً .

الله التلمساني في كتابه « القواعد » ، وقامت فاس بدورها تنشيء لنفسها عملا خاصا بها على اثر هذا الموقف الذي اتخذه المقرري بالرغم من انه لقي معارضة شديدة ثم موقفا سلميا من فقهاء فاس قبل ان يحدثوا لهم عملهم الخاص ، وهكذا لم يبرز العمل الفاسي الا منذ العصر البوطاسي ، وكان الفقيه الكبير ابن غازي المكنسي من اوائل من الفوا من المفاربه فيما جرى به العمل بالمغرب ، فجمع الاحكام التي تتعلق بهذا الموضوع في رسالة سماها « الكليات في المسائل الجارية عليها الاحكام » ، وقد توفي ابن غازي سنة 919 هـ - 1513 م . ويتضمن مصنفه هذا الاحكام التي جرى عليها العمل بفاس خاصة .

وقام عالم آخر هو عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي (ت 1696 - 1685) بوضع منظومة في العمل الفاسي ثم شرح مطول لها اصبح كلاهما من اشهر المصنفات المتداولة بالمغرب ، حيث تدارسهما الطلبة في نطاق التخصص واستند اليهما الفضاة والمفتون بضعة قرون .

وفيما يلي امثلة كافية في العمل الفاسي كما وردت في « كليات ابن غازي » ومنظومة وشرح العمل الفاسي لعبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي علما بان المؤلفين لم يوردوا دائما نفس الاحكام .

مايتعلق بالزواج :

1 - كل زوج عجز عن نفقة زوجته وحدد له اجل للقيام بنفقتها فلم يفعل الزم بتطبيقها (كليات ص 109) .

2 - كل جهاز اشترته المرأة لصداقها وتجهيز بيت الزوجية يجب ان تسلم للزوج نصفه اذا وقع الطلاق قبل البناء ، واذا اشترت اشياء لا قيمة لها فان للزوج الحق في استرجاع نصف ما اصدقها (ن . م . و ص) .

المعاملات :

1 - كل اتفاق انعقد صحيحا من الناحية المبدئية ثم قبين انه غير صحيح ، وجب على الطرفين ان يقبلا تركه على هذه الحال (ن . م . و ص 114) .

2 - كل شخص اراد ان يبيع بضائع في سوق المسلمين ، ليس له الحق في دخولها ما لم يكن على علم تام بقوانينها (ن. م. ص 117) .

ومن أشهر قضاة الجماعة أبو القاسم علي بن مسعود الشطبي ، وأبو علي الحسن بن أبي بكر ، بمراكش ، وعلي بن أحمد الحسني ، وعبد الواحد ابن أحمد الحامدي ، بفاس (5) . وفيما يلي تعريف موجز بقاضيين من قضاة الجماعة أحدهما بفاس والثاني بمراكش :

1 (أبو مالك عبد الواحد بن أحمد الحامدي من الأسر العلمية بفاس (6) . وكان من سعة العلم بالفقه المالكي حتى كان يرجع إلى آرائه فيه وهو تلميذ لأحمد .

الأحباس :

موارد الأحباس التي توقف على مساجد المدينة يجب صرفها بالدرجة الأولى في مصالح المسجد الأعظم ، وما تبقى ينفق في مصالح المساجد الأخرى حسب ترتيب كثرة من يؤمها من المسلمين (منظومة العمل الفاسي ص 286 ، خ ، ع ، الرباط) .

أفتى ابن جلال ، بشأن كراء الأحباس بأن لا تتجاوز مدة الكراء أربع سنوات إذا كان الحبس أرضاً ، ومدة سنة إن كان داراً (ن. م. ص 291) .

الصناعة التقليدية :

1 - إذا ادعى صانع بأنه قد رد الشيء المصنوع إلى زبون ادعى عكس ذلك ، اعتبر كلام الزبون وحده ، سواء توصل الصانع بالشيء المتنازع عليه أم لا ، وسواء كان قد تسلمه بحجة أم لا (ن. م. ص 136) .

(5) م. م. مختصر في التاريخ ص 263 .
(6) ابن القاضي ، جلوة الاقتباس ، الأفراني ، صفوة من انشر ، و 48 ، الكتاني ، سلوة الاتفاس 2 ، 60 عباس بن إبراهيم المراكشي ، اعلام 4 ، 171 .

(2) ما دام بين يدي الصانع شيء صنعه هو ، ووقع نزاع مع زبونه هل دفع الثمن المطلوب أم لا ، فالقول قول الصانع (ن . م . و ص) .

مراجع حول ما جرى به العمل :

القاضي عياض : ترتيب المدارك ج 1 ، ص : 38 - 58 ، ابن خلدون مقدمة ، ص : 390 . المقرئ : نفع الطيب ج 2 ، ص : 93 - 94 . ابن غازي : الكليات : خ . ع . الرباط . د . 1729/3 . (ص : 107 - 148) . عبد الرحمن الفاسي : نظم العمل الفاسي (خ . ع . د 522) . شرح العمل الفاسي : (خ . ع . الرباط) د 2081 ص : 274 - 369 . محمد الخضري : أصول الفقه ، ص : 272 - 273 .

الونشريسي وعبد الوهاب الزقاق ، وممن درسوا عليه أبو الحسن الفاسي وابن أبي نعيم .

ويذكر الأفرني في « الصفوة » (7) ، أنه شاهد نسخة من جلدوة الاقتباس لابن القاضي وعلى هامشها تعليق لابن القاضي بخط يده يذكر فيه ان الحامدي كان يحفظ الفقه المالكي عن ظهر قلب ، وأنه نبذ وراء ظهره الشريعة المحمدية ، فمع غزير علمه بالفقه كان يغني بما تملئ عليه شهوته دون أن يتورع من صنيعه ، فنال بذلك ثروة طائلة .

وفي أيام محمد المتوكل عين قاضيا بفاس ، ثم قاضيا للجماعة ، وهو منصب ظل يشغله حتى وفاته سنة 1003 هـ - 1594 م . قد دفن بمقبرة أبي زيد الهزميري بفاس ، وحضر جنازته محمد المامون بن المنصور .

3 - أبو القاسم علي بن مسعود الشطيبي قاضي الجماعة بمراكش (8) ولد سنة 933 هـ - 1526 م وكان ضليعا في الفقه ، جمع بين الخطابة والتدريس والقضاء الذي شغله سنين عديدة حتى وفاته سنة 1002 هـ - 1593 م .

(7) الفرنسي ، صفوة من انتشرو 48 .
(8) ن . م . و . 50 دة الحجال رقم 1338 ، نزعة ص : 276 ، قادري ، نشر ، 1 ، 24 .

أما في السودان فنجد السعديين قد أحدثوا منصب قاضي القضاة الذي كان صاحبه يستقر بتومبوكتو ، وكان تحست نظره سائر قضاة السودان (9) . وأول من شغل هذا المنصب أبو جعفر العاقل الصنهاجي الذي هو من مواطني البلاد المنحدرين من صنهاجة ، وكان السعديون أحيانا قضاة من جنوب المغرب كأحمد الفيلالي وأحمد بن سعدون الشيطمي (10) ، وذلك لتقارب طبيعة الحياة والمناخ بين الجهات التي انحدروا منها والنواحي التي يعينون بها . فضلا عن قرب السودان نيبا .

ومن قضاة المغرب في غير المراكز المذكورة ، عبد الله بن عمر المطفري بدرعة ، وأحمد بن العربي الغماري بمكناس (في عهد محمد المهدي) (11) ، وعبد الواحد الصديقي التازروالي (في عهد المنصور) (12) وأبو مهدي عيسى بن عبد الرحمن السكتاني بتارودانت (في عهد زيدان) ، وكان قد تولى قضاء الجماعة بمراكش في عهد أحمد المنصور (13) ، وأبو زيد عبد الرحمن الغنامي الشاوي المدعو بسيدي بحو ، قاضي تامسنا (في عهد محمد الشيخ الأصغر بن زيدان) (14) .

وكان السعديون يهتمون بناحية توات اهتماما خاصا لمحاذاتها للقطر الجزائري الخاضع للنفوذ العثماني ، فيعينون بها عمالا وقضاة من ذوي العلم والكفاءة ، ومن بينهم أبو نجا سالم العصنوني السدي توفسي في عهد الغالب (15) سنة 968 هـ - 1560 م ، ونظرا لما كان يضربه من مثل في الزهد والتدين ، فقد اسلم على يديه أهل القبلة وملكهم .

وحتى المراكز الصغرى لم تكن تخلو من قضاة على سعة من العلم كشفشاون التي تولى القضاء بها أحمد بن حسن بن عرضون الذي جمع الى ثقافته الفقهية دراية كبيرة بالأدب والنحو (16) ، ومن قضاة أغمات ، حسن

-
- (9) نزهة ، ص : 279 .
 (10) عبد الرحمن السدي ، تاريخ السودان ، ص : 308 .
 (11) ابن زيدان ، اتعاف اعلام الناس ، 1 ، 304 .
 (12) محمد البشير الفاسي ، قبيلة بني زروال ص : 11 .
 (13) قادري مختصر التقاط الدرر ، ص : 36 (خ . ع .) الرباط .
 (14) الناصري ، استقصا ، 6 ، 61 ، 80 .
 (15) ابن القاضي لقط الفرائد ص : 175 .
 (16) ن ، م ، وص ، درة العجال ، رقم 679 .

ابن مسعود الهبطي أحد شراح كتب النوازل (17) ، ومن قضاة أزمور أبو القاسم الفساني تلميذ المنجور وعبد الواحد الحامدي ويحيى السراج (18)

ومن أبرز قضاة تطوان ، محمد الكراسي ، وهو فقيه اديب كان يحظى بتقدير أهل تطوان (19) ، وممن تولوا قضاء القصر الكبير الفقيه النحوي أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن التلمساني التيجاني (20) .

وأغلب قضاة المدن كان يمتد نفوذهم القضائي الى الضواحي ، وقد أورد القادري نص ظهير تولية أبي القاسم بن سودة كقاض بمكناس وضواحيها كما عين في نفس الوقت ناظرا لأوقاف مكناس ومدرسا بها (21) .

ويتم تعيين القضاة والولاة بظهير يقرأ في الجامع الأعظم (22) بمركز تعيينهم ، ونلاحظ أن جل القضاة في العصر السعودي جمعوا بين الثقافة الفقهية والأدبية ، لأن سوق الأدب كانت رائجة في هذا العصر ، وهم بحاجة الى الأدب في المجالس الخاصة ترفيها عن النفس ومسايرة لروح العصر ، فحتى كبار القضاة كالشطبي والحامدي وابن عرضون كانوا يضعون قصائد تتناقض مع جدية شخصيتهم كقضاة ، وهكذا لم يعرف المغرب في عصوره الماضية تحرراً في أسرة القضاء كالذي عرفه في العصر السعودي ، فقد كان ملوك الدولة ذوي عقل متفتح دون أن يتخلوا عن تقاليد البلاد المجيدة ، وكانوا على اتصال مستمر بممثلي ورعايا الدول الأوروبية التي كانت قد بدأت تخطو بعض الخطوات في طريق النهضة الشاملة ، في الوقت الذي استقبلت فيه البلاد مزيداً من المؤثرات الحضارية بواسطة العنصر الموريسكي .

(17) درة العجسال ، رقم 375 .

(18) ن ، م ، رقم 1340 .

(19) محمد داود ، تاريخ تطوان 1451 .

(20) عبد القادر الفاسي ، ابتهاج القلوب ، ص : 123 .

(21) فسادري ، نشر المثنائي ، 1 ، 14 .

(22) ن ، م ، و ، ص .

(23) أفرنسي ، نزعة ، ص : 276 .

وقد كان لقضاة المراكز الرئيسية نواب يقومون مقامهم اما داخل هذه المراكز نفسها أو في الضواحي التابعة لمنطقة سلطانهم ، فكان يوجد نواب لهم في سلا ومكناس وتطوان وتامنارت وغيرها (24) .

ولا ريب ان أهم تجديد في الانظمة القضائية كان انشاء قضاء المظالم الذي ينظر في الطعون ضد احكام القضاة والولاة ، ويباشر المسؤول الرئيسي عنه مهامه بصفة مستمرة ، وقبل العصر السعودي نرى أن السلطان كان عليه أن يقوم هو نفسه بالنظر في هذا النوع من القضايا وعند الاقتضاء يعين من ينوب عنه ، غير ان النظر في المظالم لم يكن له إلا نادرا مسؤول خاص قبل العصر الذي يهمننا ، وكان لا بد من حضور شهود محلفين أو عدول موثقين لتزكية الشهادات التي يدلي بها من تطلب شهادته امام قاضي المظالم (25) .

وإذا كان ملوك المغرب قبل القرن 10 هـ - 16 م يباشر أغلبهم قضاء المظالم بنفسه (26) ، فان السعوديين قد جعلوا للمظالم ديوانا كانت مهامه في الواقع تقنية إدارية أكثر منها قضائية ، فجلبهم استمر ينظر في المظالم بنفسه مع وجود هذا الديوان (27) .

وقد أورد الونشريسي أيضا قيمة عن قاضي المظالم وعلاقته المحتسب به وبالقاضي ، فذكر أن قاضي المظالم له صلاحية إحالة القضية المعروضة عليه من جديد ، على نظر القاضي الذي فصل فيها أو الذي له حق النظر فيها ابتداء ، وليس يطلب من المحتسب الرجوع إلى القاضي ، ولا إلى قاضي المظالم ، غير أن من حق قاضي المظالم أن يصدر حكما وليس كذلك المحتسب (28) .

(24) ابن القاضي ، درة العجال ، أرقام : 377 - 1271 - 1488 ، محمد داود ، تاريخ تطوان 1 ، 278 .

(25) ابن العباس ، الآثار الأولى ، و ، 43 .

(26) ابن خلدون ، التعريف ، ص : 871 .

(27) قارن (لايس) بين القضاء الأوروبي السعودي في القرنين : 10 - 11 هـ / 16 - 17 م فقال : « في الوقت الذي كانت أوروبا في العصر السعودي يحتفل الملوك فيها وخدم بحق الحكم في عدد من القضايا فان الملوك السعوديين لا ينظرون إلا في القضايا المرفوعة ضد رجال السلطة ، وهذا ما كان يدعى بقضاء المظالم » .

(28) الونشريسي ، مختصر المعيار ، ص 22 (خ . ع . الرباط) .

ومن قضاة المظالم في العصر السعدي :

(1) علي بن سليمان التاملي الجزولي (29) الذي عده المقرئ في جملة العلماء والشعراء المعاصرين للمنصور .

(2) أبو عمران موسى بن مخلوف الكنوسي في عهد عبد الله الغالب (30) .

(3) ابن الفرديسي التلمبي بفاس أيام نيابة محمد المامون بها عن السلطان أحمد المنصور .

أما الموثقون الذين كانوا في خدمة قاضي المظالم فيحملون لقب كتاب . بينما كان قاضي المظالم نفسه من أقرب كبار الموظفين إلى الملك، وبعده قاضي الجماعة بمراكش ونظيره بفاس ، وكلاهما كان له سلطة إدارية ومعنوية على سائر القضاة التابعين لمنطقة نفوذه ، وباسم هؤلاء القضاة يشارك في المجلس الاستشاري الذي هو «الديوان» .

ولما كانت قضايا المظالم الكبرى تحتاج إلى نظر الملك نفسه ، فقد كانت تعرض في مجلس برئاسته يسمى مجلس المظالم الذي كانت أحكامه لا ترد ، لأنه يتألف من نخبة العلماء والقضاة والمفتين حتى أن الملك إذا توجه إلى فاس اصطحب معه عددا من هذه الشخصيات بمراكش ليشاركوا مع نظرائهم بفاس في مجلس المظالم برئاسته (32) .

وقد كان أحمد المنصور من أشد ملوك السعديين اهتماما بالنظر في المظالم ، وكان يعقد مجلسه بمقصورة جامع القصبة بمراكش أو بضريح السعديين ، ولم يكن يتخلف عن هذه المهمة حتى أيام اجتماع الديوان ، وكان ممن حضر مجلس المظالم بفاس ، محمد القصار وأبو القاسم بن أبي نعيم (33) .

(29) المقرئ ، روضة الاسي ، ص : 211 ، ابن القاسي درة العجال رقم 1275 .

(30) م. م. مختصر في التاريخ ، ص : 263 (غ. ع. الرباط) .

(31) المراكشي ، الاعلام ، 2 ، 78 .

(32) ن ، م ، ص ، 265 .

(33) ن ، م ، و ، ص .

وعلى الرغم مما في هذا التسلسل في المراجع القضائية وتوفر المصالح والهيئات المنكبة على تحقيق العدل وضمان النزاهة في الاحكام ، فان احمد المنصور اضاف الى ذلك مجموعة من المفتشين الذين كانوا يقومون بجولة سنوية يتعرفون فيها على مجرى القضاء بالاقليم واوضاع الطبقات الشعبية بوجه عام (34) ، وكان المنصور يدرس تقاريرهم بعناية حتى ينتج سير الاحكام والادارة بمملكته .

وكان منصب الافتاء يسند الى عالم متفلس في الفقه المالكي ، ويتولاه في أحد المراكز الرئيسية بالبلاد حيث يكون بمثابة مستشار قانوني وله منسح من الوقت لتخريج الاحكام وتجميع الاراء الفقهية وترجيح ما يمكن ترجيحه منها بشأن التوازل المعروضة عليه ، وقد عرف العصر السعدي ، عددا كبيرا من المفتين نذكر منهم على سبيل المثال :

1 - أبو القاسم علي بن خجوة الحساني في الهبط (35) .

2 - يحيى بن محمد السراج النفزي تلميذ عبد الوهاب الزقاق (36)، وعبد الواحد الونشريسي ومحمد بن عبد الرحمن بن جلال وعلي بن عمران السلاسي بفاس (37) .

3 - محمد شقرون بن هبة الوجديحي التلمساني (38) وأبو مالك عبد الواحد الشريف (39) ومحمد بن عبد الرحمن اليستني (40) ، وعلي ابن أبي بكر الكتاني بمراكش (41) .

وكان عدد من هؤلاء المفتين يتمتعون بتقدير وعطف الملوك ، فالمفتي شقرون بن هبة الله كان له كرسي تدريس خاص بالقصر أيام الغالب ، حيث

-
- (34) ابن القاضي المنتقى و ، 62 (غ . ع . الرباط) .
(35) ابن القاضي ، درة العجال ، رقم 1441 .
(36) ن ، م ، س ، 647 .
(37) المقرئ ، روضة الاس ، ص : 332 .
(38) ابن القاضي ، لفظ الفرائد ، ص : 177 .
(39) الفرنسي ، نزهة ، ص : 204 .
(40) ابن عسكر ، دوحه ، ص : 7 ، (غ . ع . الرباط) .
(41) ن ، م ، س ، ص : 63 .

يحضر دروسه الملك والامراء (42) ، وكان هذا العالم اكبر المفتين مقاماً بالبلاد أيام الغالب ، وله السلطة على سائر المفتين بالمملكة .

ومن بين تلاميذه العديدين أبو العباس أحمد المنجور وابن عسكر ، وإبراهيم الشاوي المراكشي (43) .

وكان أبرز المفتين وأكثرهم اطلاعاً في العصر السعدي بوجه عام هو أبو عبد الله محمد بن قاسم القصار القيسي الفرناطي (44) ، وهو تلميذ ابن أبي نعيم رضوان وجار الله محمد خروف الانصاري (45) ، وقيل أنه يرجع إليه الفضل في إدخال عدد من العلوم إلى المغرب غير النحو والفقه وعلوم القرآن التي كان لها قصب السبق على سائر العلوم والفنون ، وهكذا نسب إلى القصار والمنجور أنهما أدخلتا إلى المغرب دراسة الأصول وعدد آخر من العلوم التي لم تكن تدرس به ، غير أننا سنبرز في الفصل الخاص بالحياة الفكرية ما كان للرياضيات والأدب والتاريخ وعلوم الشريعة من أهمية في العصر السعدي وما قام به من عمل في هذا الباب ، كثير من المدرسين والمؤلفين المعاصرين للقصار ، ولا ريب أن تجهيل المغاربة إلى حداتها مهم بأنهم لم يكونوا يعرفون من العلوم إلا الفقه والنحو وعلوم القرآن حتى جاء القصار ففتح الله عليهم بفضلهم من آفاق العلم ما لم يكونوا يعلمون ، إنما هو من عمل العناصر الاندلسية العاطفة على القصار والمنجور .

وعلى الرغم من ضلالة القصار في العلم فإنه لم يكن يؤلف كتباً ، وإنما كان يسجل ملاحظاته وآرائه في ورقات منفصلة عدت بالمشات ، وكانت وفاته سنة 1012 هـ - 1603 م بمراكش ، حيث دفن إلى جانب الصوفي أبي العباس السبتي .

(42) ن م ص : 71 .

(43) المراكشي ، الإسلام ، 4 ، 191 .

(44) الفرني ، صفوة ، و ، 9 ، محبي ، خلاصة الاثر 4 - 121 - عبد الكريم الفاسي تذكرة ، ص : 315 .

(45) أبو عبد الله محمد خروف عالم تونسي معاصر لابن القاضي ، وتعرض هو أيضاً للأسر كابن القاضي لدى قراصنة البرتغال ثم اُعتدى فيما بعد ، واستقر بفاس وأعتبر شيخاً للجماعة (أي جماعة فقهاء المالكية) .

وقد كان يسمح لبعض الشخصيات القضائية أن يجمعوا بين منصب القضاء ومنصب الافتاء ، ومن بينهم عبد الواحد الوشرسي (ت 955 هـ) وأحمد الزقاق (46) (991 هـ) وكان من الاستقامة بحيث لا تأخذه في الحق اومة لانم (47) وجمع كل من يحيى السراج وابن جلال بين الخطابة والافتاء ، وكلاهما كان خطيبا بالقرويين .

كما جمع مفتي مراكش عبد الواحد السجلماسي (ت. 1003 هـ - 1594 م) بين الفتوى والتدريس ، وهو ممن شغلوا منصب القضاء أيضا ، فضلا عما كان له من تكوين سياسي وادبي ، وكانت وفاته بعدوة الاندلس بفاس ، وحضر جنازته (48) .

ومن الظواهر الاجتماعية في هذا العصر ، لجوء العامة الى المفتين فيما اشكل عليهم من شؤون الحياة ومعرفة حقيقة رأي الشريعة فيها ، وكان من عادة المفتين احيانا ان يذكروا وجهين أو ثلاثة لما يدلون به من احكام الشريعة واءاء الفقهاء حتى اثار ذلك انتقاد عبد القادر الفاسي الذي لاحظ ان المفتين كثيرا ما يدلون بأقوال متناقضة منسوبة لمختلف الفقهاء، ولذلك يرى أن المفتي يجب أن يدلي في المسألة بوجه واحد ، وليس له ان يذكر للعامة قولين مختلفين ثم يدع لهم الخيار في الاخذ باحدهما ، لان هذا الاختيار يضلله ويجعله يغلب شهوته على عقله بينما هو يبحث عن العكس (49) .

وكل اجتهاد أو فتوى ينبغي ان يظل في اطار المذهب الرسمي الذي هو مذهب الامام مالك ، ومن تعدى المذهب استحققت عليه العقوبة في نظر احد كبار الفقهاء (50) ، كما ان كل حكم جرى به العمل لا يمكن التخلي عنه لصالح رأي معارض (51) .

-
- (46) قصادري 6 نشر 26 - 11 .
(47) ابن عسكر ، دوحة 6 ، ص : 34 ، وقد وصف الوشرسي بنفس الوصف 6 انظر : 32
(48) قصادري 6 نشر 11 2 ، مختصر التقاط الدرر 6 ، ص : 3 .
(49) أبو زيد الفاسي ، ازهار البستان 6 ، ص : 296 - 297 (غ ، ع ، الرباط) .
(50) الزياتي 6 الجواهر المختارة 6 ، ص : 169 ، ويدخل في الحكم المذكور هنا العرف الذي هو عبارة عن التقاليد والعادات المحلية في عدد من الاشياء المتصلة بالحياة اليومية والعامة 6 وقد لعب العرف دورا كبيرا في الاحكام القضائية بالمغرب ، فكلما تفرج وجود نص أو قول في المذهب أملاكي وجد القضاة في الاعراف المحلية مخرجا ما لم يتعارض مع الشريعة .
(51) زياتي ن ، م 6 ، ص .

والمفتي يمكن ان يتقاضى راتبه من بيت المال ، كما يمكن ان يتقاضى
اجرة عن العقود العدلية التي يحررها ، وليس له ان يطلب أجرا ممن
استفتاه ، والا اعتبر ما تقاضاه في هذه الحال رشوة (52) .

اما راتب القاضي ، فيؤخذ من بيت المال ، ما لم ينعدم بيت المال
في البلد فيتولى السكان تأجيله جماعيا (53) .

وفيما يرجع الى مهمة الموثقين ، نجد امامنا وصفين متناقضين عن
كفاءتهم ، احدهما لرمول والثاني لاحد كبار كتاب المنصور ، والاول وصفهم
بالنزاهة ايضا ، وقد عاش بين المغاربة عشر سنوات (54) ، اما الكاتب
المشار اليه ، وهو محمد بن عمر انشاوي فقد نعتهم بعدم المقدرة
والنزاهة (55) ، على ان رأي هذا الكاتب موضع نظر ، لان قضاة العصر
السعدي عموما ، كانوا على درجة من العلم والمقدرة بحيث لا يمكن ان
يقبلوا بجانبهم عدولا خالين من المعرفة بمهنتهم وليست لهم الصفات
الاخلاقية المطلوبة على الرغم من التحفظات التي عبر عنها كثير من العلماء
بشان تحمل مسؤولية كهذه (56) .

ويرى ابن فرحون ان مهنة التوثيق تقتضي ضبط احوال المعاش عند
المسلمين في اطار الشريعة والمحافظة على اموالهم ونفوسهم والاطلاع على
اسرارهم واحوالهم ، كما تقتضي هذه المهمة ايضا ، الاتصال بكبار القوم ،
بما فيهم الملوك ، والتعرف على حياتهم العائلية ، وبدون موقنين شهود
عدل ، لا يمكن الحصول بيسر على مثل هذه المعلومات (57) .

ويجب ان يكون الموثق مسلما ، ورعا ، سليم العقل والحواس ،
يعرف جيدا فقه التوثيق ، وله خط جيد واضح يقرأ من غير مشقة
وبسرعة ، وليس غامضا ولا قابلا لخطأ في التأويل (58) .

(52) الونشريسي ، المنهج الفائق ، و 6 .

(53) زياتي ، جواهر ، ص : 165 (خ ع الرباط) .

(54) 142 .

(55) الفرنسي ، نزاهة ، ص : 270 .

(56) الونشريسي ، منهج ، و 2 (خ ع الرباط) .

(57) ن ، م ، و ص .

(58) ن ، م ، و ص السعدني الاتفاق ، ص : 436 (خ ع الرباط) .

ويضيف ابن بري الى هذه الشروط المطلوبة من الموثق ، ان يكون له أسلوب جيد ، ومعرفة تامة باللغة وقواعد الارث والحساب والصفات المتعلقة بالانسان وغيره (59) .

والواقع ان هذه الشروط قلما توفرت مجتمعة في العدول منذ عصور، فهم على العموم يكتفون بحفظ النصوص العدلية عن ظهر قلب ويكتبونها بصفقرو تينية (60)، ولذلك يرى بعض الفقهاء (61) ان مهنة الموثق مهنة يجب ان لا يمارسها الا العلماء المشهود لهم بالكفاءة في التوثيق ، ومن كان لا يحضر العقود على الصورة المطلوبة ، ولا يعرف قواعد الفقه المتعلقة بمهنة التوثيق وجب منعه من ممارستها رعا لمصلحة السكان .

وعلى الرغم من كل الاحتياطات التي كانت تتخذ في تعيين القضاة والعدول من بين الاكفاء علما وخلقا ، فقد عزي الى هيئة القضاة انها كانت تتساهل في تجاوز الحقوق الشرعية التي حولها الله للامة (62) .

وبالاضافة الى الدقة التي كان يجب ان تراعى في تحرير العقود تجنباً لكل غموض أو سوء تاويل (63) ، يجب ان ترتبط فاتحة العقد بخاتمته من حيث الصياغة حتى لا يضحى بجزء منهما لحساب الجزء الآخر ، ويؤخذ بعين الاعتبار ، العقد المؤرخ اكثر من غير المؤرخ ، ما لم يتأكد للثاني سابق، على يد شهود (65) .

ولا تقبل شهادة شخص واحد مهما كان صادقا ، حيث لا يصدر حكم بشهادة شخص واحد (66) كما لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين يمكن ان

(59) نقلا عن المنهج الفائق ، للنشرسي ، و 6 ، 3 .

(60) النشرسي - المنهج 6 ، و 3 .

(61) المحدثي - الاتفاق : 435 - 436 .

(62) ن ، م ، و ص .

(63) الزياتسي - الجواهر 6 ص : 104 .

(64) النشرسي م 6 ، س ، و ، 7 .

(65) الاتفاق 6 ص : 434 .

(66) دجراجي : نوازل 6 ص : 355 (خ ع الرباط) .

يشهد لصالح المتهم أو ضده قصداً ، وشهادة النساء في الشؤون النسوية
والعالية مقبولة من امرأتين عوض رجلين (68) .

أما أجره الموثق فيؤديها الطرف المستفيد أو الطرفان المتعاقدان
إذا كان مستفيدين معا (69) .

وما تعارف الناس على أجرته من العقود فلا يحتاج الى اتفاق اولي مع
الموثق ، ولا يحدد من الاجر مقدما الا ما يتعلق بالعقود ذات الحجم الكبير
أو التي يتطلب تحريرها جهدا خاصا (70) .

وقد جرت العادة منذ قرون في بلاد المغرب عامة ، ان يشتغل أثنان
من الموثقين في مكتب واحد ، وما تقاضاه كل منهما يقسم بالسوية
بينهما (71) .

وفي العصر السعدي ، بل قبله بكثير كان نظار الاحباس قد أصبحوا
يكونون هيئة شبه مستقلة عن القضاة ، لكن تعيينهم ظل الى هذا العهد
موكولا للقاضي الذي ليس له حق عزل الناظر الا لمبرر يطلع عليه المعزول
مقدما (72) . وقد أصبحت نظارة الاوقاف عبارة عن إدارة حقيقية لها
موثقوها وسمااتها (73) .

ومن أسماء النظار الذين تزودنا بها الوثائق المعاصرة ، محمد
الدقون (74) (ت 1005 هـ - 1596 م) وأحمد بن محمد الشيخ اللمطي
ناظر احباس القرويين (ت 928 هـ - 1525 م) وعلي بن محمد الكفاد
تلميذ أبي زيد الفاسي (ت 1051 هـ - 1641) .

(67) أحمد زروق : شرح رسالة أبي زيد القيرواني ، ص : 281 - 282 .

(68) ن ، م ، و ، ص .

(69) الونشريسي : منهج ، و ، 7 .

(70) الدرعي : نوازل الدرعي ، ص : 40 (خ ع الرباط) .

(71) الونشريسي ، م ، س ، و ، 8 .

(72) الدرعي ، م ، س ، ص : 70 .

(73) عبد الكريم بن الجلوب الفاسي : تذكرة ، ص : 317 و 398 ، وانظر أيضا : ميلو ،

احصاء الاحباس (بالفرنسية) ص : 45 .

(74) قادري : مختصر التقاط الدرر ، ص : 4 .

وقد أنشئت نظارة خاصة بأوقاف الضعفاء والمساكين ، وكان الفقيه يحيى السراج من الشخصيات التي شغلت هذا المنصب (76) .

وبالرغم مما كان لهيئة القضاء من كرامة وتقدير في اوساط الدولة والامة فقد اقتصرت احكامها في العهد السعودي على الشؤون المرتبطة مباشرة بالدين وقوانين المذهب المالكي ، فقد صار للعمال والباشوات (محافظي المدن) والقواد (محافظي المراكز القروية) منذ العهد الوطاسي حق البت في جانب كبير من القضايا المدنية والجنائية حتى اقتصر القضاء بعد العهد السعودي على شؤون الزواج والطلاق والميراث (77) .

وكان القاضي يتمتع بسلطة خاصة فيما يرجع الى الاموال التي يتوفى عنها اصحابها دون ان يتركوا ورثة ، وحول هذا الموضوع اجاب محمد العربي الفاسي عن سؤال يتعلق بأشخاص هلكوا في وباء سنة 1034 هـ - 1625 م ، ولم يتركوا ورثة ، ولا يوجد من يقوم على بيت المال في البلد وهم تركوا مالا فمن ينفع به . . . أن القاضي له الحق في التصرف في هذا المال لصالح سكان البلد ، فيفتدي منه الاسرى ويسلح الثغور ويبني القناطر ويجهز للجهاد ويقوم بالاعمال ذات المصلحة العامة (78) .

وكان بعض القضاة يكلفون بمهام استثنائية ، خصوصا على الصعيد السياسي (79) حيث لا ينفصل الدين عن السياسة لدى الدول المغربية ، وقد كان القضاة يتمتعون بنفوذ سياسي واسع فيما مضى ، اذ كانت استشارتهم امرا ضروريا ، وربما لا يؤخذ قرار سياسي من غير موافقتهم ، ومن ذلك ان المامون الموحدى اعدم امراء كثيرين وبقياء شيوخ الموحدىين في المجالس السياسية باشارة القاضي المكيدى (80) ، وان المقرئ الجد اسندت اليه سفارة في العصر المريني (81) .

(75) ابن القاسي : لفظ الفرائد ، ص : 168 .

(76) ابو زيد الفاسي ازهار البستان ، ص : 15 .

(77) قادري : نشر المثاني : 1 - 18 .

(78) الزياتي : جواهر مختارة ، ص : 165 .

(79) نزهة البستان ، ص : 204 .

(80) ابن زكور : المغرب المبين ، و ، 37 .

(81) احمد بابا : نيل الابتهاج ، ص : 250 .

وانما بدأ ابعاد القضاة عن الشؤون السياسية ايام بني وطاس (82) ثم كان لرأي العديد منهم رجحان في التدبير والتقرير ايام السعديين ، اما بصفة تلقائية او في ظل الاستشارات الرسمية ، وكانت الظواهر الخاصة بتعيينهم كقضاة ، تنص على اختصاصاتهم التي لا حق لغيرهم في مزاولتها ، وحتى الامراء والرؤساء المنشقون عن السلطة المركزية حموا سلطة القضاة ووصوا هؤلاء بالعدل والنزاهة .

وحسب الونشريسي (83) فان الميادين التي لا يمكن ان يفصل فيها غير القاضي ، هي الوصايا والاقواف الخاصة ، والطلاق والمنع ، والقسمة والميراث والحدود والجرح والقتل والتسجيل والاثبات (86) .

واضافة الى نواب القضاة في المراكز الحضرية او الضواحي ، كان يمين في الجهات القروية قضاة مسددون (87) ، واقب المسدد استعمل ايام الامويين بالاندلس ثم اقتبس المرابطون بالمغرب ، اما بالنسبة لتنفيذ الاحكام الخاصة بالمعقوبات الشرعية ، فحيث يوجد وال او قاض لا يمكن ان يباشر الامر بالتنفيذ غيره ، ما لم يقع منه تهاون ، فهناك من يرى ان تتحمل الجماعة تنفيذ المعقوبات ، والمقصود هنا جماعة السكان المسلمين في البلد ، وهذا ما يراه الدرعي الذي يستند الى اقوال ابي عمران الفاسي وابي الحسن الصغير، غير انه لا يجوز لسكان البلد ان يعينوا القاضي بمحض اختيارهم (88) ، ما لم تكن الدولة بدون ملك ، فان عقلاء الجماعة يمكنهم تعيين قاض (89) .

ويتعين على القاضي ان يلتزم قواعد اللياقة والسلوك الخاصة بطبقته، والتي تجعل منه شخصية جديرة بمسؤوليتها ، وهكذا ينبغي ان يستقبل

(82) الفشتالي : مناهل ، ص : 143 - 145 ، محمد البشير الفاسي : قبيلة بني ندوال ص : 67 - 68 .

(83) ابو القاسم الزياني : قصة المهاجرين البلديين ، ص 477 - 478 .

(84) ن ، م ، و ص .

(85) الونشريسي : مختصر المعيار ، ص : 69 .

(86) الزياني : جواهر مختارة ص : 122 .

(87) الزياني : جواهر مختارة ، ص : 165 .

(88) الدرعي : نوازل ، ص : 41 ، الحوات البدور والفاوية ، ص : 146 - 147 .

(89) الرجرجاني : نوازل ، ص : 351 (خ ع الرباط) .

القبلة في جلساته ، وعليه أن يبتعد عن التأنيق إلا في اللباس ، ولا ينبغي أن يجادل المتقاضين ، ولا أن يشتغل بالتجارة ، وعليه أن يمين موظفها يخبره بكل ما يقال عنه وعن أحكامه من حسن أو قبيح ، وإذا تسلم خطاباً من أحد زملائه عليه أن يعمل بما فيه ، وعليه أن يعطي الكلمة للمدعي قبل المدعى عليه ، وإذا تغيب الأول تلوم له واستفسره عن سبب غيابه ، ولا يؤجل استحضاره مدة تطول فيحصل الضرر للطرف الآخر ، ويطلب من القاضي العمل بالاعراف والعوائد المحلية ، وليبرهن عن إخلاصه لمهنته ينبغي له أن يكثر من قراءة الكتب التي تربط بمهنته ، وأن يكثر من التقاليد وينسب الأحكام إلى أصحابها من ثقات أهل العلم .

وليس من حق القاضي أن يصدر حكماً تعجل فيه ، كما أنه ليس ملزماً بأن يطبق بالنص ما يرد في تقارير العدول .

وقد ضمنت كل هذه النصائح وغيرها من التوجيهات التي تهم قضاة العصر السعدي مخطوطاً صغيراً لم ينشر (90) ، وعلى العموم فقد كان قضاة العصر يلتزمون بها .

ومن البدع التي ظهرت في هذا العهد واعتبرت غير مشروعة ، تقاضي أجره عن الرسم بعد وضع خاتم القاضي عليه ، وعدم تسجيل المحاضرات التي تتضمن الأحكام القضائية في المراكز القروية (92) .

وقد شهد وظيف المحتسب انحطاطاً ملحوظاً في العصر الوطاسي ، لأنه كان موضع مساومة حقيقية في البلاط ، ثم رد إليه اعتباره في العصر السعدي وأن ظل المحتسب تابعاً للقاضي ولكنه كان كناظر الأوقاف يتمتع باستقلال إداري في نطاق اختصاصه حتى يتاح له أن يطبق من غير تهاون ، العقوبات المقررة ضد الباعة الذين لا يحترمون الأسعار المتفق عليها منع أمناء الحرف الذين يختارهم ذوو المهن لتمثيلهم بكل حرية لدى السلطات المختصة ، وكان مفروضاً على الباعة أن يضعوا في أدوات الوزن والقياس والكيل علامة خاصة تلزمهم بها الإدارة حتى يسمح لهم باستعمال الأدوات ،

(90) الدرعي ن ، م ، س ، ص : 59 (خ ع الرباط) .
(91) المستاري : حديقة القضاة ، ص : 1 - 11 (خ ع ، الرباط) .
(92) الزياتسي : جواهر مختارة ، ص : 164 .

المذكورة في تجارتهم ، كما ان الموازين تخضع لضوابط معينة من حيث حجمها ومحتواها (93) .

ان المؤلف الصغير الذي يزودنا بهذه المعلومات (94) يفيدنا ايضا بتوضيحات عن غش الباعة احيانا ، حيث يمزجون الدقيق بمسحوق العظام او الرخام ، كما ان باعة الخبز يكثررون الملح فيه عند عجنه حتى يثقل وزنه (95) .

واقترضت حركة التجارة في الرقيق تدخل المحتسب لحل المشاكل المتصلة بها ، وهكذا كان المحتسب يلزم من يملك رقيقا ، ان يحترم حقوقهم سواء كانوا رجالا ام نساء في الطعام ، والعمل على قدر مستطاعهم ، ولنفس الغرض كان يتدخل لصالح الدواب ايضا .

ان هذه النظرة عن القضاء السعودي توضح لنا على الاقل مميزات هذا القطاع الذي ربما كانت له امتيازات أكثر من قبل ، ولكن القضاء ظل في العصر السعودي أساسا حقيقيا لضبط الاوضاع الاجتماعية لدى شعب يتشبث تشبثا عميقا بدينه (96) .

أبراهيم حركات

(93) عبد الرحمن الفاسي : منظومة في الحسبة ، ص : 4 - 9 (خ ع ، الرباط) .

(94) ن ، م ، و ، ص .

(95) ن ، ز ، م ، 10 - 11 .

(96) التعليق رقم 4 (ص 2 من هذا البحث) ، يلحق به من محتوى النص ، الفقرات التالية : وفيما يلي (ص 3 من البحث) الى بقوانينها ، ن . م . ص 117 . ثم الفقرات ، من عنوان : الاحباس ، (ص 4 من البحث) الى اصول الفقه ص 272-273 . مع الاعتذار من صاحب الدراسة الذي لا يد له في هذا الخط .



نظريّة الفقه بين الشريعة والقانون

للأستاذ السعيد بورقيبة



توطئة :

مما لا شك فيه ، ان الشريعة الاسلامية تعتبر اكبر اتساعا واكثـر عمقا من مختلف الشرائع الاخرى . ونظرا لذلك ، فهي تشتمل على ثروة هائلة خاصة في الميدان الفقهي ، وان الفقهاء قد حبوا هذا الميدان مزيدا من العناية والتحليل . وان هذه العناية جعلت الفقه الاسلامي يتبوأ منزلة عظمى في نطاق التشريع الاسلامي ، وفي نطاق التقنين الحديث .

ومن بين المباحث التي عالجهـا الفقه الاسلامي : مبحث الفبن . وبما ان الفبن كثيرا ما يقع في المعاملات التجارية ويتسبب في اضرار فادحة لدى بعض الافراد ، فقد عالجه الفقه معالجة دقيقة وضبط قواعده حتى يقي الافراد والمجتمع من غوائله ، فتستقر بذلك الاوضاع التجارية وتسود الثقة ، والاطمئنان في مضمار التعامل . .

ولكشف ظاهرة « الفبن » كشفا بينا ، لا بد من تبيانها ، سواء من وجهة الشريعة الاسلامية ، او من وجهة القانون الوضعي .

اولا : الفبن في الشريعة الاسلامية :

قبل ان اتناول الفبن من حيث ماهيته وانواعه . يجدر بي ان ارجع به الى منبعه الاصيل من القرءان الكريم ، فقد قال الله سبحانه وتعالى :

« يوم يجمعكم ليوم الجمع ، ذلك يوم التغابن » .

فبين سبحانه بأن اليوم الذي يجمع فيه الناس قاطبة ، هو يوم التغابن ، ويريد به : يوم القيامة .

والتغابن يقع بين طائفتين من الناس : - طائفة غابنة - ، وهي الرابعة .
- وطائفة مغبونة - ، وهي الخاسرة .

وقد تعرض المفسرون لتحليل يوم التغابن ، بشكل مفصل ، ومن بينهم : أبو عبد الله الانصاري القرطبي (1) حيث قال :

« ذلك يوم التغابن أي يوم القيامة ، وسمي يوم القيامة بيوم التغابن ، لانه غيب فيه أهل النار أي أن أهل الجنة اخذوا الجنة ، وأخذ أهل النار النار عن طريق المبادلة فوقع الغيب لأجل مبادلتهم الخير بالشر ، والجيد بالردىء ، والنعيم بالمذاب .

يقال غبت فلانا إذا بايعته وشاربته ، فكان النقص عليه ، والغلبة لك ، وكذا أهل الجنة وأهل النار ، » .

كما تعرض له بالتحليل أبو بكر بن العربي (2) فقال :

« . . . استدلل علماؤنا بقوله تعالى : « ذلك يوم اتغابن » على أنه لا يجوز الغيب في معاملة الدنيا ، لان الله خصص التغابن بيوم القيامة ، فقال : « ذلك يوم التغابن » ، وهذا الاختصاص يفيد أنه لا غيب في الدنيا ، فكل من اطلع على غيب في بيع ، فانه مردود ، اذا زاد على الثلث ، واختاره البغداديون ، واحتجوا عليه بوجه :

منها قوله صلى الله عليه وسلم لحبان بن منقذ :

« اذا بايعت ، فقل : لا خلاية ، ولك الخيار ثلاثا » .

(1) في تفسيره : « الجامع لاحكام القرآن » ج 18 ص : 136 ، الآية 9 من سورة التغابن .

(2) احكام القرآن ، ج 4 ص : 1804 - 1805 .

ويراد بالخلابة : الغبن والخديعة ، ثم زاد ابن العربي قائلا :

« ان الغبن في حكم الدنيا ممنوع باجماع في الدنيا ، اذ هو من الخداع المحرم شرعا في كل ملة ، لكن اليسير منه لا يمكن الاحتراز منه لاحد ، فمضى في البيوع ، اذ لو حكمنا برده ، ما نفذ بيع ابدا ، لانه لا يخلو منه ، حتى اذا كان كثيرا امكن الاحتراز منه ، فوجب الرد به .

والفرق بين القليل والكثير اصل في الشريعة معلوم ، فقدر علماؤنا الثلث لهذا الحد ، اذ راوه حدا في الوصية وغيرها ، ويكون معنى الآية على هذا : ذلك يوم التغابن الجائز مطلقا من غير تفصيل ، او ذلك يوم التغابن الذي لا يستدرك ابدا ، لان تغابن الدنيا يستدرك بوجهين : اما برد في بعض الاحوال على قول بعض العلماء .

واما ببيع في بيع آخر ، وسلمة اخرى ، فاما من خسر الجنة ، فلا درك له ابدا ، ، ، » .

تلك كانت نظرة موجزة عن تحليل قوله تعالى : « ذلك يوم التغابن » .
والآن ندخل الى صلب الموضوع :

ماهية الغبن :

ان الغبن في أصله اللغوي ، مأخوذ من قولهم : غبن الثوب اذا ثناه فخاطه لاجل تضيقه ، او تقصيره (3) .

ثم استعمل في معنى النقصان والخداع ، يقال : غبنه في البيع ، خدعه ونقصه .

واما تعريفه من حيث الاصطلاح الفقهي ، فقد عبر عنه الاستاذ مصطفى الزرقاء بقوله :

(3) المدخل الفقهي العام ، ج : 1 ص : 407 وما بعدها ، لمؤلفه الاستاذ مصطفى الزرقاء.

« أن تظني مصلحة أحد المتعاقدين على مصلحة الآخر ، بحيث لا يكون توازن بين ما يأخذ وما يعطي » (4) .

وبالنظر الى هذا التعريف ، نتلمس في ثناياه : عنصرا هاما في الظاهرة الضمنية ، وهو انعدام التوازن بين الاعطاء والاخذ من أحد المتعاقدين نحو الآخر ، وهذا ان دل على شيء ، فانما يدل على الخسارة الكبرى التي تلحق أحدهما ، فتؤدي به الى الافلاس في حياته المادية ، ومن هنالك اعترض المشرعون فقوموا هذه المعاملة المنحرفة التي تستهدف ابتلاع ما عند الغير من ثروات ومتاع ، وتجعله معرضا للتلف والضياع .

فاذا تبين لنا مما سبق مفهوم الغبن لغويا واصطلاحيا ، فيحق لنا ان نتساءل عن مقدار الغبن الذي يؤثر في المعاملة بين الاطراف ؟

فهل هو اليسير ، او هل هو الغبن الفاحش ، او هما معا ؟؟ وهذا يجبرنا بالضرورة الى التعرض لذكر أنواعه :

انواع الغبن :

اغلبية المراجع الفقهية في الشريعة جعلت الغبن نوعين ، وقل منها تلك التي جعلته ثلاثة أنواع كما في القوانين الفقهية لابن جزي .

فما هو الغبن اليسير اذن ؟ وما هو الغبن الفاحش ؟

1 - الغبن اليسير :

« أن الغبن اليسير هو الذي لا يؤثر في المعاملات ، ولا يجعل لمن وقع عليه أي حق في فسخ العقد ، أو طلب التعويض عنه ، والا لوقع الناس في حرج شديد ، الا ما توجه به رعاية مصلحة طوائف من الناس ... ولا يغتفر فيما يأتي :

(4) في كتابه : المدخل الفقهي العام ج : 1 ص : 407 - الطبعة الاولى 1378 هـ - 1958 م.

1 - بيع المريض في مرض الموت بعض ما يملك بفن يسير اذا كان عليه دين مستغرق ، فبعد موته يكون للدائنين حق الفسخ او ان يدفع المشتري الفرق .

2 - بيع المحجور عليه للدين المحيط بما يملك ، لا ينفذ الا ان يجيزه الدائن او يدفع المشتري الفرق ، والا بطل البيع وصار الى الفسخ والالفاء (5) .

وقد عرف بعض الفقهاء الفبن اليسير بقوله :
« هو ما لا يتجاوز حدود التفاوت المعتاد بين الناس في الاسعار ، كما لو بيع شيء بعشرة دراهم ، ولو عرض على اهل الخبرة يقدره بعضهم بعشرة ، وبعضهم بتسعة » (6) .

2 - الفبن الفاحش :

والفبن الفاحش كما أورده بعضهم ، هو :

« ما لا يدخل تحت تقويم المقومين ، كما اذا اشترى - أحد - سلعة بعشرة فقومها اهل الخبرة بخمسة ، وبعضهم بسبعة ، ولم يقل احد انها بعشرة ، فالثمن الذي اشترت به لم يدخل تحت تقويم احد ، اما اذا دخل تحت التقويم ، فان قال بعضهم بثمانية ، وبعضهم بسبعة ، وبعضهم بعشرة ، فانه لا يكون غبنا ، لان السعر الذي اشترت به ، قال به بعضهم ، وقد دخل تحت التقويم » (7) .

وقد سلك الاستاذ الزرقاء في تحديد الفبن الفاحش هذا المسلك ، فقال :

-
- (5) الفقه الاسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص : 406 ، ط. 3 ، سنة 1377 هـ - 1957 م ، انظر هنا مزيداً من الايضاح والتحليل . .
(6) المدخل الفقهي العام للاستاذ مصطفى الزرقاء ، ج : 1 ص : 407 ، مطبعة الحياة ط. 3 .
(7) كتاب : الفقه على المذاهب الاربعة للاستاذ عبد الرحمن الجزيري ج : 2 ، ص : 283 ، ط. 6 .

« أن الغبن الفاحش هو ما يتجاوز حدود التفاوت المعتاد في الاسعار، كما لو كان الشيء المباع بعشرة . فيقدره بعض الخبراء بثمانية ، وبعضهم بتسعة ، أو سبعة ، بحيث لا تدخل العشرة في تقدير احد من الخبراء » .

وزيادة في التحديد والايضاح ، فقد لاحظ :

« بأن متأخري فقهاء المذهب الحنفي لجأوا - ضبطا للمقاييس القضائية - الى تحديد الغبن الفاحش بما يعادل نصف عشر القيمة في المروض المنقولة ، والعشر في الحيوان ، والخمس في العقارات ، فما بلغ الغبن في المواطن التي له فيها تأثير ، يراد به الغبن الفاحش » (8) .

وإذا علمنا مقدار الغبن اليسير ، ومقدار الغبن الفاحش ، فإن هذا يجعلنا ، نتساءل عن أي منهما يؤثر في التعامل بين الناس ، فهل هو اليسير ؟ أم هل هو الغبن الفاحش ؟؟ .

وإذا كان هو الغبن الفاحش ، فهل يؤثر فيه حالة كونه مجردا عن أي قيد من القيود ، أو لا بد أن يكون مقرونا بتغيير أو شبهه ؟؟

كما نتساءل أيضا عن حكم الفاحش المجرد ، هل يستوجب البطلان أو لا ؟ وإذا كان لا يستوجب ، فهل هناك حالات استثنائية ؟؟

وكذلك نتساءل هل الغبن في الشريعة الاسلامية يعد عيبا من عيوب الرضى أولا ؟

وجوابا عن هذه التساؤلات ، فإنه يجب علينا القاء بعض الاضواء على تأثير الغبن في التعامل ، سواء كان هذا الغبن يسيرا أم فاحشا ؟؟

1 - تأثير الغبن اليسير في التعامل :

سبق القول بأن الغبن اليسير لا تأثير له في المعاملات .

(8) المدخل الفقهي العام - مصطفى الزرقاء ، ج : 1 ، ص : 403 ، الهامش : 2 .

وقد حلل المشرع الارباح بين الناس في مختلف المبيعات حتى يكون رواج في الحياة الاقتصادية وحتى ينتفع بعضهم من بعض ، وفقا لما جاء في الحديث :

« دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض » .

واولا هذه الارباح لوقعت ازمة خانقة في الاسواق ، وتسبب ذلك في ركود شامل ، ووقع الناس في حرج شديد !!

ويستثنى من هذا امران : لا يجوز الغبن اليسير فيهما ، رعاية لمصلحة طوائف من الناس وهما :

1 - بيع المريض في مرض موجه بعض ما يملك بغبن يسير اذا كان عليه دين مستغرق ، فبعد موته يكون للدائنين حق الفسخ ، او ان يدفع المشتري الفرق .

ب - بيع المحجور عليه للدين المحيط بما يملك ، لا يفسد الا ان يجيزه الدائن ودفع المشتري الفرق ، والا بطل البيع وصار الى الفسخ والانقضاء (9) .

2 - تأثير الغبن الفاحش في التعامل :

ونحل هذه النقطة وفقا لما ورد في المذاهب الاربعة من الفقه الاسلامي :

اولا : في نطاق المذهب المالكي :

ان الغبن لا يؤثر في التعامل ، وبالتالي لا يرد به المبيع في الربح ، ولو كان كثيرا فوق العادة الا في امور ، منها :

(9) الفقه الاسلامي ، للدكتور محمد يوسف موسى ، ص : 409 - 410 .

1 - « أن يكون البائع أو المشتري بالغين الفاحش وكيلًا أو وصيًا .
فللموكل ، أو المحجور عليه أن يرد المبيع » .

« فإن باع كل من الوكيل ، أو الوصي ، أو اشتريا بغبن فاحش ، فإن بيعهما ، أو شراءهما يرد ، فللموكل أو المحجور عليه أن يرد السلعة المباعة أو المشتراة ، شريطة أن تكون قائمة لم تتغير ، فإن تغيرت فإن لهما الحق في الرجوع على البائع بالزيادة التي وقع الغبن فيها ، فإن تعذر الرجوع على البائع كان لهما الحق في الرجوع بذلك على المشتري ، وهو الوكيل » .

2 - « أن يستسلم المشتري للبائع كأن يقول له : بعني هذه السلعة كما تبيعها للناس ، أو يستسلم البائع للمشتري ، كأن يقول له : اشتر مني كما تشتري من الناس ، فإنه في هذه الحالة إذا غبن البائع المشتري أو العكس كان يقول له : ما تساوي هذه السلعة من الثمن لاشترى به ، أو أبيعها به ؟ فإذا أخبره بنقص أو زيادة ، كان له الحق في رد السلعة » (10) .

ثانيا : في نطاق المذهب الحنبلي :

لا يرد المبيع بالغبن الفاحش عند الحنابلة إلا في ثلاثة أمور :

1 - تلقي الركبان .

2 - بيع النجش .

3 - كون البائع أو المشتري لا معرفة لهما بالاسعار ولا يتقنان الماكسة .

1 - أما عن تلقي الركبان ، فمعناه : أن يخرج الشخص إلى ضاحية البلد ، ليتلقى القادمين ببضائعهم من القرى والبوادي إلى المدينة ، فيشتري منهم ما يحملونه إلى السوق ، ويبيعهم ما يريدون شراءه ، فإن

(10) اللغة على المذاهب الأربعة : تأليف عبد الرحمن الجزيري ، ج : 2 ص : 284 .

غبنهم بالنسبة الى سعر السوق ، كان لهم الخيار في ابطال العقد في الاجتهاد الحنبلي ، ولم يتخذ معهم شيئاً من اساليب الخداع .

وجه الامام احمد بن حنبل : ما اخرجهم مسلم في صحيحه من أن النبي صلى الله عليه وسلم : « نهى عن تلقي الركبان ، وجعل لهم الخيار اذا هبطوا الى السوق ، فوجدوا ان من تلقاهم فباعهم ، او ابتاع منهم ، قد غبنهم » (11) .

كما ورد النهي عن تلقي الركبان في حديثين آخرين ، وهما :

1 - عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال :

« لا تلقوا الركبان ولا يبع حاضِر لباد » ، رواه الخمسة ، وفي رواية :

« فان تلقاه انسان فابتناعه ، فصاحب السلعة فيها بالخيار ، اذا ورد السوق » .

2 - وامسلم والترمذي :

« لا يبع حاضر لباد ، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض » .

2 (وأما بيع النجش ، فمعناه : الزيادة في البيع ، بأن يزيد الشخص في السلعة على قيمتها من غير أن يكون له حاجة بها ، ولكنه يريد ان يدفع غيره في شرائها ، وهو حرام نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فقد روى في الموطأ عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم :

(11) من كتاب التاج الجامع للاصول في احاديث الرسول ، تأليف الشيخ منصور علي ناصف ، ج : 2 ، ص : 206 - 207 .

« نهى عن بيع النجش » .

فان كان البائع متواطئاً مع الناجش كما يفعل بعض التجار ، فان الاثم يكون عليهما معا ، والا فان الاثم يكون على الناجش وحده ..

اما اذا لم تزد السلعة على قيمتها ، فانه لا يكون حراما (12) .

(3) ان يكون البائع او المشتري لا يعرفان الاسعار ولا يتقنان الماكسة ، فاذا كانا يعرفان ذلك ، ويتقنان الماكسة فانه لا حق لهما في رد المبيع ، ولو غبنا غبنا فاحشا .

ثالثا : في نطاق المذهب الحنفي :

وبالرجوع الى ما اورده الدكتور السنهوري ، نجده يقول في هذا الصدد بعد كلام (13) : « ان الفقه الاسلامي في اكثر مذاهبه لا يعتمد بالغبن ولو كان فاحشا ، الا اذا صحبه تفرير او تدليس ، وهو في اكثره يضحى باحترام الارادة في سبيل استقرار المعاملات . وهذا هو شأن اكثر الشرائع الغريبة ، قل ان تجد شريعة منها تعتمد بالغبن الا في حالات نادرة » .

وزاد موضحا الكلام على دعوى الغبن ، فقال نقلا عن رسالة ابن عابدين (14) : « واما دعوى البالغين الغبن ، ونسخهم البيع به ، ففيه اقوال ثلاثة :

أ - قيل : تصح ، ويفسخ مطلقا .

ب - وقيل : لا ، مطلقا .

ج - وقيل : بالتفصيل ، ان غره نعم ، والا فلا .

(12) الفقه على المذاهب الاربعة للاستاذ عبد الرحمن الجزيري ، ج : 2 ، ص : 283 .

(13) في كتابه : مصادر الحق في الشريعة الاسلامية ، ج : 2 ، ص : 133 - 135 .

(14) تدعى : « تعبير التحرير في ابطال القضاء بالفسخ بالغبن الفاحش بلا تفرير » .

وبه افتى اكثر العلماء رفقا بالناس ، ثم قال بعد كلام ، ويخلص مما تقدم : ان الصحيح الذي يفتي به في المذهب الحنفي هو ان الغبن الفاحش اذا صحبه تقرير جاز الرد به ، وان لم يصحبه تقرير فلا رد ، وهذا ما لم يقع الغبن في مال المحجور ، او في مال الوقف ، او بيت المال ، فيرد بالغبن الفاحش ولو لم يوجد تقرير .

ومؤدى ما في هذه الفقرة الاخيرة هو ما ورد في المجلة ايضا ،
المادة 356 ورد فيها :

اذا وجد غبن فاحش ، ولو لم يوجد تقرير ، فليس للمغبون ان يفسخ البيع ، الا انه اذا وجد الغبن وحده في مال اليتيم لا يصح البيع ، ومثل الوقف وبيت لمال حكمه حكم مال اليتيم ، على انه يجب لفت النظر الى ان الفقهاء : « قد اتفقوا على ان الغبن الفاحش وان لم يصحبه تقرير ، يؤثر بالبطلان او الفساد على الاقل في العقود التي ترد في اموال المحجور عليهم ، او الاوقاف ، او بيت المال ، وذلك لما فيه من المصلحة للذين يتولون امورهم بانفسهم ، فلا يستطيعون ان يحتاطوا حتى لا يقعوا في الغبن ، وليس من المستطاع ان نطلب ذلك منهم » (15) .

رابعاً : في نطاق المذهب الشافعي :

ورد في كتاب الفقه على المذاهب الاربعة ان الشافعية قالوا :

« بان الغبن الفاحش لا يوجب رد المبيع متى كان خاليا من التلبس ، سواء كان كثيرا او قليلا ، على ان من السنة ان لا يشتد البائع والمشتري حتى يغبن احلما صاحبه ، وقد عرفت ان من يتلقى الركبان ، فيشتري منهم بغبن ، فان شراؤه لا ينفذ ، ولهم الحق في الرجوع » (16) .

(15) مصادر : الحق في الشريعة الاسلامية للدكتور السنهوري ج : 2 ، ص : 135 .

(16) تاليف الجزيري عبد الرحمن ج : 2 ، ص : 235 .

وخلاصة ما سبق في حكم الغبن الفاحش :

(1) ان الحنفية والشافعية يردون المبيع بغبن فاحش متى كان التلبيس .

(2) وان الحنابلة لا يردون المبيع بغبن فاحش زيادة او نقصا الا في امور ثلاثة :

ا - حالة تلقي الركبان ،

ب - حالة بيع النجش ،

ج - حالة كون البائع والمشتري يجهلان الاسعار ، ولا يحسنان الماكسة ،

(3) وان المالكية لا يردون المبيع بغبن فاحش الا في ثلاثة احوال :

ا - حالة كون البائع او المشتري بالغبن وكيل او وصيا ،

ب - حالة الاستسلام ، وهي استسلام المشتري للبائع في قوله له : يعني كما تبيع للناس ، او اشتر مني كما تشتري من الناس ، فكل من غبن منهما غبنا فاحشا ، كان له الحق في رد المبيع ،

ج - حالة الاستثمان ، وسواء كان الاستثمان من البائع نحو المشتري ، او العكس ،

وتجب الملاحظة في ان الذي جرى به العمل في المغرب هو ان الغبن يؤثر في التعامل متى كان الثلث فأكثر ، وسنتبين هذا فيما بعد ،

هل يعد الغبن المجرد عيبا من عيوب الرضى ؟

لقد أورد الزرقاء في معرض كلامه على حكم الغبن المجرد ومستثنياته ما يأتي :

« ان الغبن الفاحش وحده في العقود لا يعيب الرضى ، ما لم يصاحبه شيء من الخلافة (التدليس) وعلى هذا استقرت معظم الاجتهادات ، على ان الغبن المجرد عن خديعة ، لا يدل الا على تقصي العاقد المغبون في تحري الاسعار ومعرفة البذل العادل ، ولا يدل على مكر من العاقد الآخر » ، وان الحالات الاستثنائية التي يعتبر فيها الغبن المجرد عيبا في الارادة ذكر عنها : « بأن لاجتهاد الحنفي وغيره قد استثنى ثلاثة مواطن يمنع فيها انفس الفاحش » . ولو كان مجردا لم تصحبه خلافة ، وهذه المواطن هي :

(1) حقوق اليتيم .

(2) الوقف .

(3) بيت المال .

كما ذكر ايضا بأن الاجتهاد الحنفي ، قد استثنى حالتين يعتبر فيهما الغبن المجرد عن الخلافة عيبا في رضى المغبون ، يسوغه ابطال العقد ، وهما :

1 - حالة الشخص المسترسل .

2 - حالة تلقي الركبان .

اما الشخص المسترسل ، فهو من يستسلم من بائع ، او مشتر الى المتعاقد معه ، وهو جاهل بالسعر ، فاذا غبنه في السعر كان للمسترسل خيار الابطال ، لقول الرسول عليه السلام : « غبن المسترسل ظلم » .

كما اورد بأن فقهاء المذهب المالكي قد اجمعوا على ان غبن المسترسل اذا كان فاحشا ، فانه يعيب ارادته ، ويوجب له خيار الابطال (17) .

واما حالة تلقي الركبان ، فقد تقدم الكلام عليها .

(17) المدخل الفقهي العام للاستاذ مصطفى الزرقاء ج : 1 ، ص : 417 - 419 .

متى يقيم بالغبن ؟

هناك عدة طرق للقيام بالغبن ، فقد اورد التاودي منها ثلاثا (18) :

(1) ماورد في « التوضيح » عن ابن عبد السلام قال : « مشهور المذهب المالكي : عدم انقيام بالغبن ، وظاهره : الاطلاق ، ولو استأنه ، وبه قرر الطخيني قول المختصر ، « ولا بغبن ولو خالف العادة » .

(2) للمازري : لا رد ان يستسلم اي اخبره بجهله ، وانه غير عارف بالقيمة .

(3) لابن رشد : ان استأنه ، فله القيام بالاجماع ، كما لو قال : اشتر مني كما تشتري من الناس .

وان وقع على المكايسة فلا قيام اتفاقا .

واذا تأملنا ما أورده ابن عبد السلام من ان مشهور المذهب المالكي : عدم القيام بالغبن ، ولو استأنه ، فنجد ان فيه نوعا من المخالفة لما سبق ان بيناه من ان الملكية يقولون بالغبن في ثلاثة أشياء ، منها : حالة الاستئمان ،، الخ .

واذا تكشفت لنا طرق القيام بالغبن ، فانه يحق لنا ان نتساءل : هل هناك شروط أساسية للاعتداد بالغبن ، أو لا حاجة الى هذه الشروط ؟ الواقع انه - بالاضافة الى الطرق السابقة - لا بد من توفر ثلاثة شروط :

- 1 - ان لا يتجاوز على الظاهرة الفنية في حالة القيام بالغبن عام .
- 2 - ان يكون الغبن راجعا الى جهل المغبون في قيمة المبيع .
- 3 - ان يقع الغبن باثلاث فما زاد .

(18) حاشية التاودي ابن سودة على تحفة الحكام لابن عاصم الفرناطي ، الطبعة الحجرية .

وهذه الشروط الجوهرية كلها وردت في تحفة الحكام لابن عاصم
اذ يقول :

ومن فغن في مبيع قاما فشرطه الا يجوز العاما
وان يكون جاهلا بما صنع والفغن بالثلث فما زاد وقع

من خلال هذه النظرة الموجزة عن الفغن في الفقه الاسلامي تبين لنا
عظمة الاسلام ، وثروته الفقهية ، واتساع افقه في مختلف الميادين ،
وخاصة منها ميدان التشريع .

والآن نتساءل : هل كان حظ القانون الوضعي بالنسبة لظاهرة الفغن
مثلما هو الشأن في الشريعة الاسلامية ، او كان يزيد ، او ينقص عنها ؟

والجواب عن هذا هو ما سنعالجه بالتحليل فيما يأتي :

ثانيا : الفغن في القانون الوضعي :

ولكي نتحدث عن الفغن في النطاق القانوني ، لا بد لنا ان نتعرض
لتعريفه ، كما نتعرض للفغن في القانون المغربي ، وهل اقتصر هذا على
النظرية المادية فيه ، او تعداها الى النظرية النفسية ، ثم بعد ذلك نتطرق
الى تطور الفغن ، كما نتطرق الى ذكر عناصر الفغن الاستغلالي وشروطه ،
ثم نردفه بالكلام على معيار التفرقة بين النظريتين : المادية والنفسية ،
ونختم الكلام بالجزاء الذي يترتب على الفغن الاستغلالي .

تعريف الفغن في القانون :

ان معظم الدراسات الفقهية في اطار القانون المدني ، تناولت الفغن
بالتعريف ، وهي وان كانت تتفق من حيث المعاني ، فهي تختلف من حيث
الالفاظ والمباني ، وكمثل على ذلك ، اسوق ما أورده بعض المؤلفين :

1 () اورد الدكتور مامون الكزبري تعريفا له ، فقال :

« الفبن : هو التفاوت وانتفاء التوازن بين ما يعطيه العاقد ، وما يأخذه ، مقابل ما يعطيه في عقود المعاوضة » (19) .

(2) ساق الدكتور سليمان مرقس فيه ما يلي :

« الفبن : هو عدم التعامل بين التزامات كل من العاقدین في العقد الملزم للجانبين » (20) .

(3) وساق الدكتور احمد شكري الكلام على تعريفه ، فقال :

« الفبن : هو عدم التعادل بين ما يعطيه العاقد ، وما يأخذه » او « هو الضرر المادي الذي يصيب المتعاقد ، لانعدام التعادل بين ما يعطيه ، وبين ما يأخذه » (21) .

وبتركيز النظر في هذه التعاريف ، نجد الفبن يتألف من عنصرين اثنين :

(1) انتفاء التعادل بين الاعطاء والاخذ بالنسبة للعاقدین .

(2) كون الفبن في اطار النظرية التقليدية او المادية يقع في بيع

المعاوضة .

فهذان العنصران يوجدان في التعريفين : الاول والثاني ، ولكن التعريف الثالث ينقصه العنصر الثاني الذي يتجلى في كون الفبن يقع في عقود المعاوضة .

(19) نظرية الالتزام في ضوء قانون الالتزامات والعقود المغربي ، ج : 1 ، ص : 140 .

(20) شرح القانون المدني في الالتزامات ، ص : 174 .

(21) نظرية بطلان العقود وابطالها في قانون الالتزامات والعقود ، ص : 30 .

الغبين في القانون المغربي :

لم يتطرق قانون الالتزامات والعقود المغربي الى تعريف الغبن ، وانما اكتفى - شأن صنوه القانون الفرنسي - بذكر بعض الاحكام في الفصول الالية : 54 - 55 - 56 - 88 ، سواء في ذلك الغبن المادي ، او الغبن الاستغلالي ، وان كان في الحقيقة لم يعط لنظرية الغبن الاستغلالي ما تستحقه من العناية والتحليل ، بل يمكن القول : ان الغبن الاستغلالي لم يشر اليه الا بطريقة جد باهتة وخفية يصعب الحصول عليها بسهولة .

وبالرجوع الى الفصل 55 من نفس القانون ، نجده ينص على ان :

« الغبن لا يخول الابطال الا اذا نتج عن تدليس الطرف الآخر ، او نائبه ، او الشخص الذي تعامل من أجله ، وذلك فيما عدا الاستثناء الوارد بعد » .

كما نجد الفصل 56 منه ينص على ان :

« الغبن يخول الابطال اذا كان الطرف المغبون قاصرا ، او ناقص الاهلية ، ولو تعاقد بمعونة وصيه ، ومساعدته القضائي ، وفقا للاوضاع التي يحددها القانون ، ولو لم يكن ثمة تدليس من الطرف الآخر . ويعتبر غبنا كل فرق يزيد على الثلث بين الثمن المذكور في العقد ، والقيمة الحقيقية للشيء » .

ويستفاد من هذين الفصلين ان :

« الغبن لا يخول حق الادعاء بالابطال الا في حالتين اثنتين :

(1) اذا كان ناتجا عن تدليس ، والتدليس هو أسلوب من أساليب الاحتيال ، يقصد منه ايقاع شخص في غلط يدفعه الى التعاقد .

(2) اذا كان الطرف المغبون قاصرا ، او ناقص الاهلية ، وهكذا تكون قابلة للابطال - ولو لم يوجد تدليس - جميع التصرفات التي

يباشرها القاصر ، أو ناقص الاهلية وحده ، بالرغم عن كونها تستلزم بحكم صفتها تدخل الوصي ، أو المقدم ، وكذا التصرفات التي ينجزها الوصي ، أو المقدم ، بدون إذن القاضي المختص » (22) .
القاضي المختص » (22) .

وبامعان النظر في الفصلين 55 و 56 ، نجد المشرع المغربي ، لم يعتد في الحقيقة بالفبن المجرد ، ولو كان فاحشا ، وربما حدا في ذلك حذو المذهب الحنفي والشافعي من جهة ، حيث أنهما لا يعيران وزنا للفبن الفاحش متى كان خاليا من التلبس ، ومن جهة أخرى فربما سلك مسلك المذهب المالكي الذي لا يعتد بالفبن في القول المشهور الا في حالة بيع الاسترسال والاستثمان .

وبناء على عدم الاعتداد به نص خليل في مختصره قائلا :

« ولا بفبن ولو خالف العادة » .

وتبعاً لهذا ، فقد أورد سيدي المهدي الوزاني (23) عند قول خليل السابق ما يأتي :

« ... ولهذا قال الخطيب في شرح المختصر بعد نقول : فتحصل : أن القيام بالفبن في بيع الاستثمان والاسترسال هو المذهب ، وأنه لا يقام به في غيره اتفاقاً ، أو على المشهور ، فلو قال المصنف : « ولا بفبن ولو خالف العادة الا الاسترسال » لكان مقتضراً على الرجوع من المذهب » .

ومن الجدير بالذكر ، أنه ورد في كتاب : (دفاع عن الشريعة) (24) :

« بأن الظهير المغربي المتعلق بالعقود والالتزامات لم يوضع كله من طرف المشرع المغربي ، وإنما كان اقتباساً من القانون التونسي الموضوع سنة 1906 ، وكانت الغاية منه : تسهيل المعاملة بين الاوربيين والمغاربة ،

(22) شرح حاشية الالتزامات والعقود - الكتاب الاول ، الجزء الاول .

(23) في حاشيته على شرح التاودي لمنقومة ابي الحسن سيدي علي الزقاق ، ص : 352

(24) للاستعلام المرجع هو غلال الفاسي ، ص : 210 .

والتوفيق بين القانون المدني الفرنسي وبين الفقه الاسلامي ، ومع كل ذلك ، فقد وقع تناقض بين القانون المغربي والتونسي من جهة ، وبين القانون المغربي والمدني الفرنسي من جهة اخرى ، ولا سيما فيما يخص الفبن .

وقد علل الاستاذ بان هذا التناقض ، يتجلى في كون :

« المشرع الفرنسي في فرنسا اقر قيد الفسخ بالفبن في البيع لحماية ارض الوطن ، بينما هذا المشرع نفسه اقر عدم الفسخ بمجرد الفبن بما زاد على الثلث في المغرب ، تمكينا للمستعمرين من اغتصاب ارض الوطن، وهذا ما يبين المقاصد الاستعمارية في التشريع المغربي الذي عممنا العمل به وضرورة نسخه بالعودة الى مصدر : التشريع المغربي وهو الفقه الاسلامي » (25) .

على انه يجب لفت النظر ، الى ان الفبن المجرد الفاحش ، وان كانت معظم المذاهب لم تعتد به ، الا ان الذي جرى به العمل في الشمال الافريقي عامة والمغرب بصفة خاصة ، هو الاعتداد بالفبن فيما زاد على الثلث والاتاحة للمغبون القيام به في خلال سنة كاملة كما سبق القول في الشروط الجوهرية للقيام به .

ويتحصل مما سبق في التقنين المغربي انه اوجد قاعدة عامة في الفبن ، مؤداها : ان الفبن المجرد لا عبرة به ، ولا يؤثر بالتالي في التعامل : يسيرا كان الفبن ، ام فاحشا ، لكنه اوجد حالة استثنائية لهذه القاعدة ، مفادها : ان الفبن المجرد يكفي وحده في ابطال التعامل ، ويتجلى هذا عندما يكون الطرف المغبون قاصرا او ناقص الاهلية ، وسواء تعاقد بنفسه ، او بواسطة وصيه ، او مساعده القضاي ، سواء وقع تدليس من الطرف الاخر او لا .

وبالاضافة الى هذا ، فقد ورد في كتاب : « نظرية بطلان العقود وابطالها في قانون الالتزامات والعقود » (26) استثناءات اخرى هي الآتية :

(25) المرجع السابق .

(26) تأليف الدكتور احمد شكري ، ص : 304 - 305 - 306 .

(1) تحريم الغبن الذي يتخذ صورة الربا :

نصت المادة 870 : « ان اشترائط الفائدة بين المسلمين باطل ومبطل للعقد الذي يتضمنه ، سواء جاء صريحا ، او اتخذ شكل هدية او اي نفع آخر ، لو لاي شخص غيره يتخذ وسيطا له » .

(2) عقد الشركة :

حارب التشريع المغربي الغبن في عقود الشركات دون هوادة ، ووقف منه موقفا شديدا ، اذ اعتبره من اسباب البطلان ، سواء كان تدليس ام لم يكن ، وهي حالة شرط الاسد المادة : 1034 .

« كل شرط من شأنه ان يمنع احد الشركاء نصيبا في الارباح ، او في الخسائر اكبر من النصيب الذي يتناسب مع حصته في رأس المال ، يكون باطلا مبطلا لعقد الشركة نفسه » .

والشريك الذي يتضرر من وجود شرط من هذا النوع ان يرجع على الشركة في حدود ما لم يقبضه من نصيبه في الربح ، او ما دفعه زائدا على نصيبه في الخسارة مقدرا في كلتا الحالتين بنسبة حصته في رأس المال » .

والمادة 1035 من قانون الالتزامات والعقود المغربي تذهب الى اعتبار عقد الشركة باطلا متى تضمن منح احد الشركاء كل الارباح ونص المادة : « اذا تضمن العقد منح احد الشركاء كل الربح ، كانت الشركة باطلة ، واعتبر العقد متضمنا تبرعا - لمن تنازل عن نصيبه في الربح ، ويبطل الشرط الذي من شأنه اعفاء احد الشركاء من كل مساهمة في تحمل الخسائر ، ولكن لا يترتب عليه بطلان العقد » .

(3) الاغاة البحرية :

نصت المادة 306 من القانون البحري ان :

« كل اتفاقية انجاد ، أو انقاذ مبرمة ساعة الخطر ، أو تحت تأثيره ، يمكن الغاؤها وتعديلها من طرف القاضي ، بناء على طلب احد الاطراف اذا اعتبر القاضي ان الشروط المتفق عليها ليست عادلة .

وفي جميع الاحوال اذا ثبت ان رضى الطرفين قد شابته عيب بسبب تدليس أو كتمان أو اذا كانت الاجرة المتفق عليها مبالغا فيها لفائدة طرف أو آخر ، أو انها غير متناسبة مع الخدمة المؤداة ، جاز للقاضي الغاء الاتفاقية أو تعديلها بناء على طلب الطرف المعني بالامر » .

4) حالات سلب الاموال اثناء الحرب :

ان سلب الاموال اثناء الحروب ، يقوم على استغلال الظروف أو الضرورات ، وقد نظمه ظهير 16 ابريل سنة 1967 .

وقد اعتد المشرع المغربي بالغبن ، ولو لم يكن ناتجا عن تدليس الطرف الآخر ، وفي نصوص هذا الظهير ، اخذ المشرع بفكرتي الغبن : المادية والشخصية .

هل يقتصر القانون المغربي على النظرية المادية في الغبن ؟

ان القانون المغربي كاد يقتصر على النظرية التقليدية في الغبن ، تلك النظرية التي تقتصر - بناء على قول الدكتور مأمون الكزبري - على الاعتداد بالغبن ، كعيب للعقد في بعض التصرفات على وجه الاستثناء ، ثم هي الى جانب ذلك ، تقوم على معيار مادي يتبلور بمقياس الغبن برقم معين : مثلا بما يزيد على الثلث في قانون الالتزامات والعقود المغربي ، وبما يزيد على الربع في القسمة في القانون المدني الفرنسي « (27) .

واذا كانت النظرية التقليدية هذا شأنها من حيث اعتدادها بالغبن كعيب للعقد في بعض التصرفات استثناء ، فان هناك نظرية حديثة في الغبن هي اوسع واشمل منها :

(27) نظرية الالتزام في ضوء قانون الالتزامات والعقود المغربية ، ص : 145 ، ج : 1 .

« والنظرية الحديثة هذه تعتد بالفبن في جميع التصرفات ، شأن الفبن في ذلك ، شأن سائر عيوب الرضى الأخرى (28) ، ثم هي الى جانب ذلك نظرية ذاتية تقوم على فكرة الفبن الاستغلالي » (29) .

والمشرع المغربي لم يقنن في ظهير الالتزامات والعقود نظرية الفبن الاستغلالي بكيفية صريحة وواضحة ، وإنما أورد في الفصل 54 بعض ما يفيد هذه النظرية ضمناً ، ونص هذا الفصل هو :

« أسباب الإبطال المبنية على حالة الرضى ، والحالات الأخرى المشابهة متروكة لتقدير القضاء » .

« ويقصد بالحالات المشابهة لحالة المرض : حالات يوجد فيها الشخص تجعله أقرب للمريض منه بسليم العقل صحيح التفكير كما في : الطيش الجارف ، والهوى الجامح أو ضعف الإدراك ، أو عدم الخبرة » (30) .

ويستفاد مما قاله الدكتور الكزبري : أن التشريع المغربي لم يتعرض للنظرية الحديثة في الفبن صراحة وإن كان أورد الجبللة الآتية : والحالات الأخرى المشابهة - أي للمرض - متروكة لتقدير القضاء ، وهذا بخلاف ما ذهب إليه الأستاذ شكري حيث قال (31) : بأن المشرع المغربي لم يكتف بالمادة 54 أي التي تفهم الفبن الاستغلالي حسب زعمه ، وإنما أورد تطبيقاً لنظرية الاستغلال أو الفبن الاستغلالي في المادة 378 من قانون الالتزامات والعقود .

واعتقد أن في هذا الترقيم خطأ مطبعياً : إذ الوارد في القانون هو : 878 .

ومحتوى هذه المادة هو الذي يهدف إليه الأستاذ ، ونص هذه المادة هو :

-
- (28) عيوب الرضى في القانون هي الإكراه ، والتدليس ، والفبن ، والغلط .
(29) نظرية الالتزام في ضوء القانون المغربي ، د. الكزبري .
(30) المصدر السابق .
(31) نظرية بطلان العقود وإبطالها في قانون الالتزامات والعقود ، ص : 310 .

« من يستغل حاجة شخص آخر ، او ضعف ادواكه ، او عدم تجربته ، فيجعله يرتضي من اجل الحصول على قرض ، او لتجديد قرض عند حلول اجله - فوائد او منافع اخرى تتجاوز الى حد كبير ، السمر العادي للفوائد ، وقيمة الخدمة المؤداة ، وفقا لمقتضيات المكان وظروف التعامل ، يمكن ان يكون محلا للمتابعة الجنائية ، ويسوغ ابطال الشروط والاتفاقات المعقودة بمخالفة هذا الفصل ، بناء على طلب الخصم ، بل حتى من تلقاء نفس المحكمة » .

وتشبهت الاستاذ شكري في كون المشرع المغربي اورد المادة السابق ذكرها في قانون الالتزامات والعقود تطبيقا لنظرية الاستغلال او الغبن الاستغلالي ، فيه كثير من الغلو ، لان هذه المادة تكاد تقتصر على حالة الغبن الاستغلالي في عقود القرض ليس الا ، وهذا هو عين ما قاله الاستاذ مامون الكزبري في كتابه : (نظرية الالتزام في ضوء القانون المغربي) .

تطور الغبن :

اوضح السنهاوري (32) بأن : « الغبن مشكلة اجتماعية لم يهتمد القانون الى حلها جلا مرضيا ، وهي قائمة على اعتبارات : اقتصادية وأدبية غير ثابتة . وان القانون لم يقم له وزنا ، نظرا لما كان يسود المدنية من المذهب الفردي ، وما يتبعه من سيطرة مبدأ سلطان الارادة ، وانه في الوقت الذي تطورت فيه وضعف مذهب افردية ، فان القانون تدخل لمنع الغبن .

وبالرجوع الى الورا قليللا ، نجد القانون الروماني لا يعبر الغبن اي اهتمام ، نظرا لتشبعه بالروح الفردية ، ولكن عندما أخذت هذه الروح تنقلص في أوروبا في القرون الوسطى عندما ساد الدين المسيحي ، فان رجال الكنيسة ، قد قيدوا مبدأ سلطان الارادة بالعدالة ، وبحماية الضعيف من استغلال القوي ، وتوسعوا في نظرية الغبن ، اذ حرموا الربا في عقود القرض وحددوا للسلع اثمانها ، وللعمل اجره ، وهذا ما كانوا يسمونه بالثمن العادل والاجر العادل .

(32) في كتابه : الوسيط ، ج : 1 ، ص : 387 .

وعنيت الشريعة الإسلامية بحالة معينة من حالات الغبن ، وهي العقود الربوية ، فحرمت الربا وتعقبتة في جميع مظان وجوده .

ثم وضع السنهوري بأن الروح الفردية لما عادت وسادت مبدا سلطان الارادة ، ضاق من تحريم الغبن ما كان قد اتسع ، وعادت القوانين لا تعند بالغبن الا في احوال معينة ، وقويت هذه النزعة في الثورة الفرنسية ، فالفت حتى تعيين الحد الاقصى للفائدة ، وحتى تحريم الغبن في بيع العقار، وورث القانون المدني الفرنسي ومن ورائه القانون المدني المصري القديم، هذه التقاليد فجاءت احكامها ضيقة في الغبن (33) .

مما سبق ، يتبين لنا كيف تطورت نظرية الغبن من مادية الى نظرية نفسية في الاستغلال ، سميت نظرية حديثة مقابل النظرية التقليدية في الغبن، والنظرية الحديثة هذه اخذت في الذبوع والانتشار ، وقد تناولتها بالتقنين معظم التشريعات المعاصرة ، ومن بينها :

(1) القانون الألماني :

فقد اشار اليها في المادة 138 فقال :

« يعتبر باطلا بنوع خاص ، كل تصرف قانوني يستغل فيه الشخص حاجة الغير ، او طيشه ، او عدم خبرته ، ليحصل لنفسه ، او لغيره في نظير شيء يؤديه ، منافع مادية تزيد على قيمة هذا الشيء ، بحيث يتبين من الظروف أن هناك اختلافا فادحا في التعادل بين قيمة تلك المنافع وقيمة هذا الشيء » .

(2) القانون السويسري :

فقد اشار اليها في المادة (21) فقال :

« في حالة اختلال التعادل، اختلافا واضحا بين تعهد أحد المتعاقدين وتعهد المتعاقد الآخر ، يجوز للمتعاقد المغبون في خلال سنة أن يعلن

(33) المرجع السابق .

بطلان العقد ، ويسترد ما دفعه ، اذا كان قد دفع الى هذا الغبن عن طريق استغلال حاجة وقع فيها او طيش ، او عدم خبرته .

(3) القانون المصري الجديد :

وهذا بدوره قد اشار اليها في المادة : 125 فقال :

« اذا كانت التزامات أحد المتعاقدين لا تتعادل البتة مع ما حصل عليه هذا المتعاقد من فائدة بموجب العقد ، او مع التزامات المتعاقد ، وتبين أن المتعاقد المغبون لم يبرم العقد الا لان المتعاقد الآخر ، قد استغل فيه طيشا بينا ، او هوى جامحا ، جاز للقاضي - بناء على طلب المتعاقد المغبون - ان يبطل العقد ، او ان ينقص التزامات هذا المتعاقد » .

(4) القانون السوري :

وتعرض لها هذا بدوره في المادة 130 فقال :

1 - « اذا كانت التزامات أحد المتعاقدين لا تتعادل البتة مع ما حصل عليه هذا المتعاقد من فائدة بموجب العقد ، ومع التزامات المتعاقد الآخر ، وتبين أن المتعاقد المغبون لم يبرم العقد الا لان المتعاقد الآخر قد استغل فيه طيشا بينا ، او هوى جامحا ، جاز للقاضي ، بناء على طلب المتعاقد المغبون ، ان يبطل العقد ، او ان ينقص التزامات هذا المتعاقد .

2 - ويجب ان ترفع الدعوى بذلك خلال سنة من تاريخ العقد ، والا كانت غير مقبولة .

3 - ويجوز في عقود المعاوضة ان يتوقى الطرف الآخر دعوى الإبطال ، اذا عرض ما يراه القاضي كافيا لرفع الغبن » .

(5) القانون العراقي :

واشار هذا اليها في المادة 195 ، فقال :

« إذا كان أحد المتعاقدين قد استغلت حاجته ، أو طيشه ، أو هواه ، أو عدم خبرته ، أو ضعف ادراكه ، فلحقه من تعاقدته غبن فاحش ، جاز في خلال سنة من وقت العقد ان يطلب رفع الغبن عنه الى الحد المعقول ، فاذا كان التصرف الذي صدر عنه تبرعا ، جاز له في هذه المدة ان ينقصه » .

تلكم كانت بعض القوانين التي اخذت بنظرية الغبن الاستغلالي ، ولا عجب اذا اخذت بها القوانين الحديثة ، لكن العجب يتجلى في كون القانون المغربي لم يأخذ بها صراحة ، واكتفى بالتلميح اليها فقط . في الفصل 54 ، اذ قال :

« واسباب الابطال المبنية على حالة الرضى ، والحالات الاخرى المشابهة ، متروكة لتقدير القضاة » (34) .

مع انه وجدت جذور وابعاد لهذه النظرية في الفقه الاسلامي ، فقد ورد في حاشية سيدي المهدي الوزاني ما يأتي :

« قال ابو سعيد بن لب . اختار بعض المتأخرين : ان يثبت المغبون في نفسه انه ممن يخدع مثله في البيع والشراء في مثل ذلك المبيع لعدم معرفته ، ولجهله بالقيم والاثمان ، فان ثبت له ذلك رفع ، والا فلا » .

وبهذا كان العمل عند القرطبيين ، ونحوه : قول الشيخ بناني ايضا ، وبهذا أفتى المازري وابن عرفة والبرزلي وابن لب ،، ونظمه السجلماسي في العمل المطلق (35) فقال :

امالك اموره بسببه	والغبن لا خيار في المعمول به
لكن بعض المتأخرين	هو الذي للمتقدمين
يثبت ان رام الرجوع ، انه	اختار ، ان من تشكى غبنه
لجهله الاثمان ثم يرجع	في مثل ذلك المبيع - يخدع

(34) قانون الالتزامات والعقود ، ص : 54 .
(35) العمل المطلق : عبارة عن منظومة احتوت على كثير من الاحكام الفقهية التي جرى بها العمل ، ومؤلفه هو الشيخ محمد بن قاسم السجلماسي الرباطي .

أفتى بذلك ابن لب ، ونقل
ثم على الفسخ وإن أوفيت أن به للقرطبيين العمل
بأقي قيمة الذي اشترت

وبتأمل قليل في هذه الآيات ، نستخلص أبعاد وجذور النظرية
الحديثة في الفبن الاستغلالي في الفقه الإسلامي .

وإذا كان الفبن الاستغلالي على هذا المقدار من الأهمية ، فإنه يحق
لنا أن نتساءل عن عناصره وشروطه .

عناصر الفبن الاستغلالي وشروطه :

أولاً : عناصر الفبن الاستغلالي :

أن الفبن الاستغلالي يتوفر على عنصرين هامين :

(1) عنصر موضوعي .

(2) عنصر نفسي .

أما الموضوعي فقد أوضحه السنهاوري بقوله (36) :

« هو اختلال التعادل ، اختلالاً فادحاً ، وبين بأنه يقع في عقود
المعاوضة المحددة ، كما يقع في غيرها من العقود الاجتماعية وعقود التبرع ،
وبأن هذا الاختلال الفادح غالباً ما يكون في عقود المعاوضة المحددة ، إذ
فيها يأخذ المتعاقد ويعطي ، وهو يعرف على وجه محدد مقدار ما أخذ
ومقدار ما أعطى ، وسواء في ذلك أخذ لنفسه ، أو أخذ لغيره » .

وأما عن العنصر النفسي ، فينحصر في كون أحد المتعاقدين يستغل
في المتعاقد الآخر ، طيشاً بيناً ، أو هوى جامحاً .

(36) في كتابه الوسيط ، ج : 1 ، ص : 396 .

وكالتمثيل على ذلك :

1 (تزوج امرأة غنية من زوج شاب عن ميل وهوى ، فيعتمد الزوج الى استغلال الزوجة ، وابتزاز مالها عن طريق عقود يملئها عليها .

2 (اشترى امرأة حريتها من زوج قديم تؤثر عليه زوجها جديدا ، فيطلقها الزوج القديم ، لقاء مبلغ طائل من المال .

3 (لقاء الطيش والنزق بشاب ورث مالا كثيرا في ايدي المرابين والمستغلين ، فيستكتبونهم من العقود ما يجرده من الكثير من ماله ، وهم يستغلون في ذلك نزقه الشديد ، وطيشه البين » .

ويترتب على ذلك أمران :

أ - ان ارادة المستغل تكون ارادة غير مشروعة .

ب - ان ارادة المتعاقد المغبون تكون ارادة معيبة ، فهي ارادة ظل بها الطيش البين ، او ضغط عليها الهوى الجامح ، وقد دفع بها الاستغلال الى التعاقد (37) .

ثانيا : شروط الفبن الاستغلالي :

وأما عن شروطه ، فقد حصرها الدكتور سليمان مرقس فيما يلي :

1 (اختلال التعادل بين التزامات الطرفين ، اختلالا فادحا ، او انعدام المقابل أصلا .

2 (وجود طيش بين ، او هوى جامع لدى التعاقد المغبون .

(37) من كتاب السنهوري ، ج : 1 ، ص : 398 . بتصرف .

وصرح الدكتور مرقس (33) : بأن المشرع المصري نظّر الى الاستغلال باعتباره عيباً مختلفاً عن الغلط والتدليس والاكراه ، أساسه : طيش ، أو هوى لدى التعاقد المغبون يجعل تقديره للأمور قابلاً لاستغلال الطرف الآخر أيّاه .

(3) قصد الطرف الآخر استغلال هذا الطيش أو الهوى .

(4) أن يكون إبرام العقد نتيجة لهذا الاستغلال .

معيّار التفرقة بين النظريتين : المادية والنفسية :

ويحسن بي في مضمّار التفرقة بين النظريتين أن أسوق - بنصرف - ما كتبه السنهاوري في التعبير بينهما :

فهو يرى بالنسبة للنظرية التقليدية /أو المادية :

أ - أنه ينظر فيها الى قيمة الشيء نظرة مادية ، والعبرة فيها بقيمة الشيء في حد ذاته ، وتحدد هذه القيمة ، تبعاً للقوانين الاقتصادية ، وأهمها : قانون العرض والطلب .

ب - أن الغبن فيها عيب مستقل قائم بذاته ، وهو عيب يقع في العقد لا في الرضى .

ج - أن درجة الاختلال في التعادل ينظر اليها فيها نظرة مادية ، فهي درجة محددة ، بل هي رقم مرصود .

فالغبن الذي يزيد على الخمس في الشريعة الإسلامية ، والقانون المصري ، أو الربع في القانون الفرنسي بالنسبة الى القسمة ، أو النصف كما في القانون الفرنسي القديم ، أو سبعة اجزاء من اثني عشر جزءاً كما في

(38) في كتابه : شرح القانون المدني في الالتزامات ، ص : 174 وما بعدها ، المطبعة العالمية - 1964 .

القانون الفرنسي بالنسبة الى بيع العقار ، هو الفبن الذي يعتد به ،
ويستوجب الجزاء ابطالا وتكملة .

ومن الجدير بالذكر : ان التحديد في هذه النظرية يضمن لها الاستقرار
في التعامل ، اذ من اول وهلة يتعرف هل في العقد غبن او لا ؟ ولا يقتضي
ذلك اكثر من عملية حسابية ، تقدر بها قيمة الشيء المادية .

الماخذ على هذه النظرية :

ويؤخذ على هذه النظرية انها : تتصف بعدم المرونة ، فهي من الدقة
الحسابية ، بحيث لا تصلح حلا عادلا لمسائل اجتماعية يتغلب فيها العنصر
النفسي ، ويصرح السنهوري (39) بان قاعدة جامدة تطبق تطبيقا حسابيا
على جميع المسائل دون نظر الى الفروق ما بين مسألة واحدة ، تكون
قاعدة ظالمة ، ربما من مظهر خداع فيها للعدالة .

ويرى بالنسبة للنظرية الحديثة او الشخصية :

أ - انه ينظر فيها الى القيمة الشخصية ، وهي قيمة الشيء في
اعتبار المتعاقد ، اذ قد يكون الشيء تابعا في حد ذاته كثيرا ، لاعتبارات
ترجع لظروف شخصية .

ويترتب على النظرة الشخصية لقيمة الشيء الا يكون فيها غبن الا اذا
رضي المتعاقد ان يدفع ثمنا هو اكبر من هذه القيمة الشخصية ، وهو لا
يفعل ذلك الا اذا كان واحما في قيمته ، او مخدوعا فيها ، او مضطرا الى
التعاقد ، ولا يكون هذا الا نتيجة طيش ، او رعونة او عدم تجربة ، او عوز ،
او حاجة .

ب - ان الفبن فيها لا يكون عيبا مستقلا قائما بذاته وواقعا في العقد
بل هو مظهر من مظاهر عيوب الرضاء .

(39) الوسيط ، ج : 1 ، ص : 389 .

ج - أنها تتخذ في تحديد درجة الاختلال معياراً مرناً ، فهي لا تحدد رقماً يجب أن يصل الفبن إليه ، بل تترك ذلك لظروف كل حالة ، ويكفي أن يصل الاختلال في التعامل ما بين القيمتين إلى حد باهظ .

تلزم كانت أهم المعايير - بين النظريتين - التي أوردها الدكتور السنهوري في كتابه (الوسيط) ، وقد جئت بها بتصرف واختصار .

وإذا تبين لنا مفهوم الفبن الاستغلالي وعناصره وشروطه من خلال هذا العرض المقتضب ، فيحق لنا أن نتساءل عما يترتب عليه من جزاء ، وهذا بالضرورة يجرنا إلى التعرض للدعويين اللتين يمكن للمتعاقد المغبون أن يتمسك باحدهما تجاه القضاء ، سعياً في المطالبة بحقوقه .

الجزء الذي يترتب على الفبن الاستغلالي :

لقد رتب القانون على الاستغلال احدى دعويين :

أما دعوى الإبطال ، وأما دعوى الانقاص .

أما دعوى الإبطال ، فهي التي يتقدم بها الطرف المغبون إلى القاضي ، رامياً من وراء ذلك ، أن يبطل التصرف الذي تخلله استغلال ، ويشترط في رفع هذه الدعوى أن تكون خلال سنة ، فإذا رفعها خارج سنة فلا تسمع .

وأما دعوى الانقاص ، فهي التي يتقدم بها المتعاقد المغبون أيضاً إلى القاضي من أجل انقاص التزاماته الباهظة الناتجة عن المعاملة الفبنية ، فإذا ثبت استغلال المغبون لدى القاضي ، فإنه يقضي له بانقاص هذه الالتزامات إلى الحد الذي لا يجعلها باهظة .

وقد ميز السنهوري دعوى الإبطال هنا عن سائر دعاوي الإبطال الأخرى بأمريين :

1 () بالمدة التي ترفع فيها الدعوى .

2) يكون الطرف المستغل ، يجوز له ان يتوفى الحكم بالابطال في عقود المعاوضات اذا هو عرض على الطرف المغبون ما يراه القاضي كافيا لرفع الغبن .

كما بين بان الدعوى التي ترفع بقصد الابطال او الانتقاص ، يجب الا تتجاوز السنة ، وانه جعل هذه السنة : ميعاد اسقاط ، لا ميعاد تقادم ، وفرق بين الميعادين : حيث جعل ميعاد الاسقاط لا يقطع ولا يقف ، بخلاف ميعاد التقادم ، فيتعرض الى الانقطاع والوقف .

وتبدأ السنة من وقت تمام العقد وتحسب بالتقويم الميلادي ، وان الحكمة في كون القانون جعل ميعاد رفع الدعوى في الاستقلال مدة قصيرة ، وجعله ميعاد اسقاط لا ينقطع ولا يقف ، هي الرغبة في حسم النزاع بشأن العقود التي يداخلها الاستقلال ، فلا يبقى مصير العقد معلقا مدة طويلة على دعوى ، مجال الادعاء فيها واسع فسيح ، وفي هذا حماية للتعاقد واستقرار للتعامل .

اما دعوى الابطال في الغلط والتليس والاكراه ، فسرى انها لا تسقط الا بثلاث سنوات ، او بخمس عشرة سنة على حسب الاحوال (م : 140) ، وهذه المدة هي فوق ذلك مدة تقادم لا ميعاد اسقاط ، فيجوز ان تطول اذا قام بها سبب من اسباب الانقطاع ، او الوقف (40) ... »

للاستاذ : السعيد بوركبة

(40) الوسيط ، ج : 1 ، ص : 403 - 404 : للدكتور السنهوري .

نظريّة
الضرورة والحاجة
في ملذّات المالكي وتطبيقاتها
على شهادة غير معدّول
لأستاذ عبّاس السّليح العسري

مكتبة



ندرس هذا الموضوع في المباحث التالية :

المبحث الاول : التعريف بالضرورة والحاجة والفرق بينهما .

المبحث الثاني : ادلة مشروعية رعاية حالة الضرورة والحاجة .

المبحث الثالث : حدود مراعاة حالة الضرورة والحاجة في المذهب المالكي .

المبحث الرابع : دراسة تطبيقية لمراعاة حالة الضرورة والحاجة في شهادة غير العدول (شهادة اللفي) .

المبحث الاول :

التعريف بالضرورة والحاجة والفرق بينهما :

الضرورة : هي ان تطرأ على الانسان حالة من الخطر او المشقة الشديدة بحيث يخاف حدوث ضرر او اذى بالنفس او باحد الاعضاء او بالعرض او بالعقل او بالمال او بتوابعها ، ويتعين او يباح حينئذ ارتكاب

الحرام أو ترك الواجب أو تأخيرها عن وقته دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع (1) .

فهذا التعريف يشمل جميع أنواع الضرورة ، وهي ضرورة الغذاء والدواء ، والانتفاع بمال الغير ، والمحافظة على مبدأ التوازن العقدي في العقود ، والاعفاء من توفر الشروط المطلوبة لقيام وضعية شرعية كشرط العدالة في الشاهد ، وكذلك القيام بفعل تحت تأثير الرهبة والاكراه ، والدفاع عن النفس والمال ونحوهما .

وهذا هو المعنى العام للضرورة ، وهناك معنى خاص لها يقتصر على دفع ضرر خارجي قاهر كالحرير ، أو ضرر داخلي كالجوع .

والمعنى الخاص للضرورة هو الشائع عند الفقهاء .

والحاجة : هي ما يترتب على عدم أزالته عسر وصعوبة ، فهي دون الضرورة ولا يتأتى معها الهلاك (2) . فالفرق بين الضرورة والحاجة هو : أن الضرورة أشد باعثاً من الحاجة ، فالضرورة مبنية على فعل ما لا بد منه ، للتخلص من المسؤولية ، ولا يسع الإنسان الترك ، وأما الحاجة فهي مبنية على التوسع والتسهيل فيملا يسع الإنسان تركه .

وليس هناك ضابط محدد للحاجة نظراً لتغير مدلولها وتطور مفهومها فما قد يكون حاجة بالأمس قد يصبح ضرورة في الحاضر والغد ، وما لم يكن حاجة في الماضي قد يصبح حاجة ملحة في الوقت الحاضر والمستقبل ، فالمرجع هو اطمئنان القلب واجتهاد المضطر ، ولا يصح ربط الحاجة بهوى الشخص .

والملاحظ أن الفقهاء المالكية يطلقون لفظ الضرورة ويريدون به ما يشمل الحاجة والضرورة ، كقول ابن عاصم في التحفة : (وخصصوا في الزبد للضرورة) وكقول عبد الرحمن القاسي في نظم العمل :

-
- (1) نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي . د. وهبة الزحيلي ص : 65 - لم يذكر اسم المطبعة ولا التاريخ .
(2) مدخل الفقه الإسلامي لجماعة من أساتذة كلية الشريعة بالأزهر ص : 171 - دار الفكر العربي بمصر .

واجرة الخماس امر مشكل وللضرورة بها تساهل

فالحاجة الى التزبل لتخصيب الحقول ، والحاجة الى اخماس للاشغال الفلاحية لا تبلغ في اول الامر الى درجة الهلاك الموجودة في حالة الضرورة ، ولكن قد تتحول الحاجة الى ضرورة اذا تكررت عدة مرات .

ومسألة الخماس تعاقد بين طرفين ، صورته ان يخرج احدهما في الحرث جميع ما يحتاج اليه من ارض وبذر وآلات فلاحية وبقر ، ويخرج الآخر عمل يده فقط ، على ان يكون للعامل جزء من المنتوج الفلاحي كلخمس وهو الغالب أو السدس أو الربع ، وللآخر ما بقي .

فهذا التعاقد مخالف لقواعد الفقه الاسلامي ، وذلك للجهل بقدر الاجرة ان تم الزرع ، وللغمر ان وقعت الجائحة أو الجفاف . والجهل والغمر من عيوب العقود في الفقه الاسلامي .

ولكن نظرا للضرورة والحاجة اجيز هذا التعاقد ، وجرى به العمل عند فقهاء المغرب .

ونظرية الضرورة والحاجة في الفقه الاسلامي واسعة تتسع لما يعرف في الفقه الغربي بنظرية القوة القاهرة ، ونظرية الظروف الطارئة والدفاع عن النفس ، فقد اكد الفقيه الفرنسي الاستاذ (لامبير) في المؤتمر الدولي للقانون المقارن الذي انعقد بمدينة لاهاي سنة 1932 ان « نظرية الضرورة في الفقه الاسلامي تعبر بصورة اكيده وشاملة عن فكرة يوجد اساسها في القانون الدولي العام في نظرية الظروف المتغيرة ، وفي القضاء الاداري الفرنسي في نظرية الظروف الطارئة ، وفي القضاء الانجليزي فيما ادخله من المرونة على نظرية استحالة تنفيذ الالتزام تحت ضغط الظروف الاقتصادية التي نشأت بسبب الحرب ، وفي القضاء الدستوري - الأمريكي في نظرية الحوادث المفاجئة » مجلة القانون والاقتصاد المصرية سنة 2 عدد 5 ص : 302 .

كما ان الدكتور عبد الرزاق السنهوري قد اخذ بهذا الرأي وأشار اليه في مقاله الذي دعا فيه الى تنقيح القانون المدني المصري فقال :

« ان نظرية الظروف الطارئة عادلة ويمكن للمشرع المصري في تقنينه الجديد ان يأخذ بها استنادا الى نظرية الضرورة في الشريعة الاسلامية ، وهي نظرية فسيحة المدى خضبة النتائج تتسع لنظرية الظروف الطارئة »
ثم تابع بحثه قائلا :

« ان نظرية الضرورة من النظريات الاسلامية وهي تماشي احداث النظريات القانونية في هذا الموضوع » مجلة القانون والاقتصاد المصرية سنة 6 عدد 1 ص 132 .

ان الفقه الاسلامي بفضل اعتماده على الوحي الالهي في الكتاب والسنة ، يكون سباقا الى النظريات القانونية التي فيها الرفق بالناس قبل ان تظهر عند الغربيين بزمان طويل ، ونستعرض في المبحث التالي ادلة من الكتاب والسنة على مراعاة حالة الضرورة والحاجة .

المبحث الثاني :

ادلة مشروعية رعاية حالة الضرورة والحاجة

من الاصول العامة المقطوع بها ، والمبادئ الاساسية للشريعة الاسلامية مبدا اليسر والتسهيل والتسامح والاعتدال ودفع الحرج والمشقة في الاحكام الشرعية ، سواء اكان الحكم منصوصا عليه صراحة في الكتاب والسنة او مستنبطا بواسطة الفقهاء ، فخاصية الاسلام الرفق بالناس حتى انه لا يجوز لاحد ان يعرض عن الاحكام الاسلامية متذعرا بالضرر والضيق ، لان الله سبحانه وضع في حالة الضرر والضيق احكاما استثنائية ورخصا مناسبة للظروف التي أصبح الانسان مكرها عليها ، وبذلك تميزت الشريعة الاسلامية عن غيرها من الشرائع السماوية والوضعية ، فقد كانت الشرائع السابقة كاليهودية والنصرانية تشتمل على احكام قاسية مناسبة لوضع الامم القديمة ، مثل اشتراط قتل النفس للتوبة من العصيان والتخلص من الخطيئة ، قال تعالى حاكيا هذا الامر في القرءان الكريم : « فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم » (3) .

(3) آية 54 - البقرة .

ومثل تطهير الثوب بقطع موضع النجاسة منه ، وإيجاب ربع المال في الزكاة ، وبطلان الصلاة في غير موضع العبادة المخصص لها ، ونحو ذلك مما أشار إليه القرآن الكريم أجماً ، قال الله تعالى : « ربنا ولا تحمل علينا أصراً كما حملته على الذين من قبلنا » (4) .

ونطاق التيسير ودفع المشاق ، وإزالة حالة الضرورة لا يقتصر في الإسلام على شؤون العبادات ، بل يتسع لجميع الأحكام ، من معاملات مدنية وتصرفات شخصية وعقوبات جزائية وتشريعات قضائية ونحوها . ونستدل ببعض الآيات والأحاديث على كون الشريعة الإسلامية راعت حالة الضرورة والحاجة ، فأباحت الممنوع ورخصت في ترك الواجب .

1- هناك آيات قرآنية يفهم منها إباحة المحرمات كلها عند وجود ضرورة الغذاء ، من ذلك قوله تعالى :

أ - « إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ، أن الله غفور رحيم » (5) .

ب - « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب ، وإن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق ، اليوم ينس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون ، اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ، فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم » (6) .

ذكر الله سبحانه في الآيتين المطعومات المحرم تناولها في الإسلام ، ثم ربط ذلك باستثناء يقضي بإباحة أو بإيجاب تناول تلك المحرمات إذا كان الإنسان في حالة ضرورة ، لأن الهلاك بالجوع أخطر من سموم تلك المحرمات ، وربما الجهاز الهضمي في حالة الجوع يكون قوياً قادراً على هضم سموم تلك المحرمات والله أعلم .

(4) آية 286 - البقرة .

(5) آية 173 - البقرة .

(6) آية 3 - المائدة .

ومن آيات رفع الحرج قوله تعالى :

- ج - « وما جعل عليكم في الدين من حرج » (7) .
- د - « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (8) .
- هـ - « يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا » (9) .
- و - « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » (10) .

وتقتصر على بعض الاحاديث ايضا ، فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم :

أ - عن أبي واقد الليثي قال : قلت : يا رسول الله انا بأرض تصيبنا مخمصة ، فما يحل لنا من الميتة ؟ فقال : إذا لم تصطبحوا ولم تغتبقوا ولم تحتفتوا بها بقلأ فشانكم بها » (11) رواه احمد .

فالحديث في اباحة الميتة ومعناه إذا لم تجدوا اللبن تصطبحونه أي تشربونه صباحا أو غبوقا أي مساء أو لم تحتفتوا أي تجدوا تمرا تاكلونه حلت حينئذ الميتة .

ب - عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في الجنين (ذكاته ذكاة امه) رواه احمد والترمذي وحسنه وابن ماجة وصححه والدارقطني وابن حبان وصححه .

فالجنين وأن خرج ميتا يحل أكله لان ذكاة امه تتحجب عليه للضرورة (12) .

-
- (7) آية 78 - الحج .
 - (8) آية 185 - البقرة .
 - (9) آية 28 - النساء .
 - (10) آية 286 - البقرة .
 - (11) نيل الاوطار للشوكاني 8 / 156 - مطبعة البابي الحلبي 1961 .
 - (12) نيل الاوطار للشوكاني 8 / 150 - مطبعة البابي الحلبي 1961 .

ج - حديث في اباحة مال الغير حال الضرورة :

روى ابن ماجه بسنده عن ابي بشر جعفر بن اياس قال : سمعت عباد ابن شرحبيل قال : اصابنا عام مخمصة ، فأتيت حائطا من حيطانها فأخذت سنبلأ ففركته وأكلته ، وجعلته في كسائي ، فجاء صاحب الحائط فضربني وأخذ ثوبي فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته فقال للرجل : ابن شرحبيل قال : اصابنا عام مخمصة ، فأتيت حائطا من حيطانها فأخذت ما أطعمته اذا كان جائعا او ساعبا ولا علمته اذا كان جاهلا ، فأمره النبي (وسق) .

د - حديث في حالة الدفاع عن النفس أو المال أو العرض :

عن سعيد بن زيد قل : قال رسول الله (ص) : (من قتل دون دينه فهو شهيد ، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون أهله فهو شهيد) رواه أصحاب السنن أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه .

وهناك عدة احاديث تفيد ان الاسلام يسر ، منها : حديث جابر ابن عبد الله ، ان رسول الله (ص) قال : (بعنت بالحنيفية السمحة) أخرجه احمد في مسنده ، وحديث أنس أن رسول الله (ص) قال : يسروا ولا تعسروا وسكنوا ولا تنفروا (رواه البزار (13)) .

المبحث الثالث :

حدود مراعاة حالة الضرورة والحاجة في المذهب المالكي

نجد لفقهاء المذهب المالكي حدين في مراعاة حالات الضرورة والحاجة ، جانب يتوسع فيها بالقياس (فرع اول) .

وآخر يضيق منها ويقصرها على الحالات المنصوصة (فرع ثان) .

(13) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - الميمني 1 / 60 .

الفرع الاول : التوسع في حالة الضرورة والحاجة .

ان الاتجاه العام الذي عليه اكثر الفقهاء ، يقول : بجواز التوسع في حالات الضرورة والحاجة عن طريق القياس على الرخص المباحة للضرورة، ويقول : انه لا يلزم الوقوف عند حالات الضرورة الواردة في نصوص معينة بل تجوز اضافة حالات جديدة اقتضتها الظروف ، ومن اقوالهم في هذا الموضوع انه : « تجوز المعاملة الفاسدة لمن لا يجد مندوحة عنها كالأجارة والشركة والمزارعة وغير ذلك من سائر المعاملات على وجه لا يجوز في الاختيار ، وقد روى عن الفقيه ابن عشرين انه خاف على زرعه فاستاجر عليه اجارة فاسدة حين لم يجد الجائزة » (14) .

ومثل ذلك ما اذا أصبحت جميع المعاملات في الاسواق لا تجري الا بطريق الحرام ، ولا سبيل الى الاستغناء عن ذلك الحرام ، ومما قرره الفقهاء ايضا وفي مقدمتهم الشاطبي في الاعتصام ، انه لو عم الحرام الارض او ناحية منها وعسر الانتقال من المكان الذي تجري فيه معاملات الحرام الى المكان الذي تجري فيه معاملات الحلال ، واستندت طرق المكاسب الطيبة ، ومست الحاجة الى الزيادة على سد الرمق ، فان ذلك جائز ، وللمضطر ان يزيد على قدر الضرورة ، ويرتقي الى قدر الحاجة في الطعام والملبس والسكن ، اذ لو اقتصر على سد الرمق لتعطلت المكاسب والاشغال ، وبقي الناس في مقلسة ذلك الى ان يهلكوا وفي ذلك خراب الدين ، فعلى المضطر ان لا يصل الى حالة الرفاهية والتنعيم كما انه لا يقتصر على قدر الضرورة .

ويقول الشاطبي في هذه الاحكام : « انها ملائمة لتصرفات الشرع وان لم ينص على عينها ، وذلك لانه قد اجاز اكل الميتة للمضطر والدم ولحم الخنزير وغير ذلك من الخبائث المحرمات ، وقد اتفق فقهاء المذهب على جواز الشبع عند توالي المخمصة ، وانما اختلفوا اذا لم تتوال المخمصة ، هل يجوز للمضطر ان يشبع ام لا ؟ والمعتمد في المذهب هنا ان يصل الى حد الشبع ولا يقف عند حد سد الرمق وكذلك قد اجازوا اخذ مال الغير عند الضرورة » (15) .

(14) التوازل الكبرى للمهدي الوزاني 9 / 250 طبعة فاس العجورية .

(15) الاعتصام للشاطبي 2 / 107 .

ويقول فقهاء المالكية : « انه لا يشترط في حالة الضرورة ان يصل الانسان الى حال يشرف فيها على الموت ، لان الاكل حينئذ لا يفيد ، وأجازوا للمضطر ان يتزود من المحرم ، لكنه اذا وجد الحلال ، واستغنى به عن الحرام وجب عليه ان يطرح الحرام » (16) .

ومما يدخل في معنى التوسع في حالة الضرورة والحاجة ما ذكره الشيخ خليل في مختصره والزرقاني وعليش في شرحهما عليه : « ان المرأة التي لا تجد ما تسد به رمقها اي بقية حياتها ، الا حال تمكينها نفسها لمن يزني بها فيباح لها ذلك ، وتتناول ما يشبعها حينئذ ، لا قدر ما يسد رمقها فقط ، والظاهر ان مثل سد رمقها سد رمق صبيانها ان لم تجده الا لمن يزني بها قياسا على قوله : او قتل ولده ، ومفهوم قوله : لا تجد ، عدم جواز اقدامها على ذلك مع وجود ميتة تسد رمقها ، وهو كذلك ، لان الميتة مباحة للمضطر » (17) . وقالوا : ان صبر المكر المضطر في حالة الزنا اجمل وأفضل له ، واكثر ثوابا من اقدامه على الزنا (18) .

وذكر الدكتور وهبة الزحيلي : « ان المضطر لا يجوز له ان يخالف مبادئ الشريعة الاسلامية الاساسية كالزنا والقتل والكفر والفضب بأي حال لان هذه مفسد في ذاتها » (19) .

والجدير بالملاحظة ان الحالة التي ذكرها مختصر خليل وشراحه ، اذا كانت تحقق في عصرهم لكثرة المجاعات ، أو انعدام المواد الغذائية في اقليم من الاقاليم بسبب عدم وجود المواصلات الحديثة السلوكية واللاسلكية ، وعدم وجود جهاز في الدولة يشرف على تزويد الاسواق بالمواد الغذائية ولو بجعلها من خارج الدولة . فان هذه الحالة لا تحقق في عصرنا الا نادرا ، كما لو سافرت امرأة في ارض خالية من العمران وخالية مما يؤكل من نبات وغيره ، ولم تجد ما يسد رمقها أو رمق صبيانها الا عند

(16) شرح مع الجليل على مختصر خليل للشيخ عيش 1 / 596 .

(17) شرح ازرقاني على مختصر خليل 4 / 88 الطبعة الثانية الاميرية ببولاق - مصر 1303 هـ وانظر كذلك شرح منج الجليل على مختصر خليل لعليش 2 / 214 - شرح الخطاب على المختصر 3 / 233 .

(18) المراجع السابقة .

(19) نظرية الضرورة في الشريعة الاسلامية والقوانين الوصفية ص : 67 .

من يزني بها ، ففي هذه الحالة يطبق حينئذ ما ذكره مختصر خليل
وشرحه .

أما احترام بعض النساء للبقاء في عصرنا بدعوى الاضطرار ، فلا
اضطرار هنا للحصول على سد الرmq أو الشبع ، إذ يمكن لهن أن يحصلن
على ذلك بوسائل مختلفة وأخرها التسول وطلب الصدقات من الناس أو
الاشتغال بعمل شريف ولو حقير ، أو الذهاب إلى مؤسسات التماون
الوطني أن كن عاجزات عن العمل .

وزيادة في عرض اجتهادات الفقهاء الذين يتوسعون في حالات
الضرورة والحاجة نذكر أن الشيخ المهدي الوزاني نقل في نوازل الكبرى
أقوالاً تفيد أن المعاملات الفاسدة تجوز للضرورة والحاجة وأن الباب متسع
وقال : « فانت ترى التنصيص على الرخصة في هذه المسائل - أي
المعاملات الفاسدة - وذلك لمعوم البلوى (20) . بها في اقطار الأرض
واستمرار عمل الناس بها لما في ذلك من الرفق بالضعفاء في معاشهم ...

وقد قال الشيخ عبد القادر الفاسي نقلاً عن الشيخ ابن لب : أن عمل
الناس في بعض الامصار بغير المذهب للضرورة سائغ جائز .

وقال الشيخ عمر الفاسي : « ما ذكر من جواز ارتكاب الاقوال
الضعيفة أن دعت الضرورة إلى ذلك ، ولم يجد المرء مندوحة عن ذلك ،
صحيح وبه أفتى جمع من أئمة المتأخرين » (21) .

ومن خلال الآراء التي عرضناها يظهر المدى المتسع الذي وصل
إليه جانب من الفقه المالكي في مراعاة حالات الضرورة والحاجة ، ونعرض
فيما يلي الجانب الآخر الذي يضيق من حالات الضرورة والحاجة .

(20) البلوى معناها شيوع البلاء بحيث يصعب على المرء التخلص والابتعاد عنه وهو
سبب من أسباب التخفيف .

(21) أنوازل الكبرى للمهدي الوزاني 9 / 250 - طبعة حجرية بفاس .

الفرع الثاني : التضييق من حالات الضرورة والحاجة :

ينسب هذا الرأي للمازري (22) والشاطبي (23) في الموافقات إلا أن هناك اضطراباً واستشكالا بالنسبة لرأي الشاطبي ، إذ تقدم لنا عرض رأيه في الاعتصام ، وأنه يذهب هناك إلى التوسع في حالات الضرورة والحاجة ويقول بالقياس وبعدم الوقوف عند الحالات المنصوصة . أما في كتب الموافقات فهناك رأيان : رأي صريح يقول بالتضييق في حالات الضرورة ، وسنعرضه بعد ، وهناك رأي غير صريح نسبته إليه الدكتور وهبة الزحيلي (24) يقول فيه بالتوسع في استخدام حالات الضرورة بالقياس وغيره ، لكنه لم يأخذ ذلك من نص صريح بل من بعض المطلقات والعمومات التي تتعلق برفع الحرج ، فقد قال الدكتور وهبة الزحيلي : « أجاز الإمام مالك القياس في الرخص الشرعية اخذاً بمبدأ التيسير والتسهيل على الناس » ، وتبعه في ذلك الإمام الشاطبي حيث قال في الموافقات : « أن الأدلة على رفع الحرج عن هذه الأمة بلغت مبلغ التواتر والقطع كقوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » ونحو ذلك مما في هذا المعنى ، وقد سمي هذا الدين : الحنيفية السمحة ، لما فيه من التسهيل والتيسير ، والتخصيص ببعض الرخص دون بعض تحكم من غير دليل ... »

ومفهوم هذا الكلام من الشاطبي يدلنا على أنه ليس من الضروري خلافاً لما يراه أكثر الفقهاء ، التزام مواضع الرخصة التي وردت ، أو ذكرها الفقهاء فإن هذه الرخص وإن كانت في الظاهر مستثنيات يقتصر فيها على المواطن التي وردت فيها إلا أن لها ظاهرة من العموم لكونها ترجع إلى قاعدة : « التيسير والتسهيل ورفع الحرج » (25) .

(22) المازري : هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي ، أصله من مازد مدينة بصقلية ونزل المهدية بتونس ، بلغ رتبة مجتهد التخريج في المذهب المالكي ، أخذ عن اللخمي وابن الصائغ وغيرهما ، وأخذ عنه عياض بالإجازة ، والمازري أحد الأربعة الذين أعتد الشيخ خليل أقوالهم . توفي سنة 536 هـ - الفكر السامي للعبوي 4 / 56 .

(23) الشاطبي : هو أبو إسحاق إبراهيم ابن موسى بن محمد اللخمي القرناطي الدار الشهير بالشاطبي ، مجتهد في علم الأصول ، كان يناظر ابن عرفة وابن لب ويظهر عليهما في فتاويه وتوفي سنة 790 - نيل الابتهاج بتطريز الديباج بهامش الديباج ص : 46 .

(24) نظرية الضرورة في الشريعة الإسلامية مقارنة مع القانون الوضعي ص : 307 .

(25) المرجع السابق ص : 307 .

فهذا الاستنتاج الذي ذكره الدكتور. وهبة الزحيلي ونسبه للشاطبي في الموافقات يختلف عما صرح به الشاطبي أثناء الكلام في منع تتبع رخص المذاهب حيث قال الشاطبي في الموافقات (26) : « وربما استجاز هذا - أي تتبع رخص المذاهب - بعضهم في مواطن يدعي فيها الضرورة والحاجة ، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات ، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الفرض ... »

ومحال الضرورة معلومة من الشريعة ، فان كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذاً عن صاحب الشرع فلا حاجة الى الانتقال عنها ، وان لم تكن منها فزعم الزاعم انها منها خطأ فاحش ودعوى غير مقبولة .

وفد وقع في نوازل ابن رشد من هذا مسألة نكاح المتعة .

ويذكر عن الامام المازي انه سئل ؟ ما تقول فيما اضطر الناس اليه في هذا الزمان - والضرورات تبيح المحظورات - من معاملة فقراء اهل البدو وفي سني الجذب ، اذ يحتاجون الى الطعام فيشترونه بالدين الى الحصاد او الجذاذ ، فاذا حل الاجل قالوا لغرمائهم : ما عندنا الا الطعام فربما صدقوا في ذلك ، فيضطر ارباب الديون الى اخذه منهم خوفاً ان يذهب حقهم في ايديهم باكل او غيره لفقرهم ولاضطرار من كان من ارباب الديون حضرياً الى الرجوع الى حاضرتهم ، ولاحكام بالبادية ايضاً ، مع ما في المذهب في ذلك من الرخصة ان لم يكن هناك شرط ولا عادة ، واباحة كثير من فقهاء الامصار لذلك وغيره من بيوع الاجال خلافاً للقول بالذرائع فأجاب : « ان اردت بما اشرت اليه اباحة اخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى ، فهذا ممنوع في المذهب - لانه يؤول الامر الى بيع طعام بطعام نسيئة - ولا رخصة فيه عند اهل المذهب كما توهمت » (27).

وهكذا لم يعتبر المازري الحاجة والاضطرار الى التعامل بالطعام بدون واسطة ، الامر الذي يترتب عنه التعامل بالربا المحرم ، حالة تدخل في

(26) ج 4 ص : 146 .

(27) الموافقات 4 / 146 .

باب الضرورة والحاجة ، فيكون المازري من القائلين بالتضييق في احوال الضرورة .

ولما ذكر الشاطبي في الموافقات : ان الاسلام يسر وانه لا حرج فيه ولا ضرر ولا ضرار ، عقب على ذلك بقوله : وانه مع ذلك يجب التمسك بما هو منصوص ولو كان فيه مشاق ، لان التكاليف كلها شاقة ثقيلة ، وانه ليس كل مشقة تقتضي رفع التكاليف ، والا « لزم ذلك في الطهارات والصلوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذلك ، ولا يقف عند حد الا اذا ام يبق على العبد تكليف ، وهذا محال فما ادى اليه مثله ، فان رفع الشريعة مع فرض وضعها محال » (28) .

وقد سبق للشاطبي في كتاب المقاصد من الموافقات ان حلل المشاق الشرعية ، وانهما مشتملة على المصالح اكثر من المضار ، فمثلا الجهاد والقصاص تكاليف شاقة ، ولكن المصالح انتمرتبة عنهما من اعزاز الاسلام والمسلمين واطنانهم وحفظ الامن بينهم يربو على المضار الناتجة عن ازهاق بعض الانفس .

وبناء على هذا التحليل فان الشاطبي ينظر دائما الى معيار تحقيق المصالح ودرء المفاسد عن المجتمع الاسلامي فهو مناط تشريع الاحكام ، فمراعاة الضرورة والحاجة والتوسع فيهما عنده مقيد بتحقيق المصالح ودرء المفاسد .

والخلاصة ان فريقا من المالكية كالامام المازري يضيّقون من حالات الضرورة في باب الربوات ، ويقولون انه يجب الاقتصار على حالات الضرورة المنصوصة .

ونجد للامام الشاطبي مقياسا يعتمد في التوسع او التضييق من حالات الضرورة وهو تحقيق المصلحة ودرء المفسدة ، ومن اجل هذا اختلف النقل عنه مرة بالتوسع في الاعتصام ومرة بالتضييق في الموافقات .

(28) المرجع السابق 4 / 149 .

المبحث الرابع :

دراسة تطبيقية لمراعاة حالة الضرورة والحاجة في شهادة غير العدول (شهادة اللفيف)

تلقي نظرة عامة على تطور الاثبات بالشهادة وظهور العمل بشهادة اللفيف (فرع اول) ثم الاساس الذي بنيت عليه شهادة غير العدول - شهادة اللفيف (فرع ثان) ثم قيمة شهادة اللفيف في الوقت الحاضر (فرع ثالث) .

الفرع الاول :

تطور الاثبات بالشهادة وظهور شهادة اللفيف :

الاصل في اثبات الوقائع والتصرفات في الفقه الاسلامي ، ان يكون بشهادة عدلين ، وكذلك لان الله سبحانه وتعالى شرط بغير ما آية العدالة في الشاهد ، وهي اجتناب الذنوب الكبائر وغالب الصفات ، وكذلك المباحات التي تخل بمروءة الانسان وتحط من قدره ، فقلوبه تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء » (29).

دليل واضح في اشتراط العدالة في الشاهد ، ثم ان يكون مرضيا في المجتمع الذي يمارس الشهادة فيه ، ولا يرتكب ما يعتبر مخلا بوصف الرضا في ذلك المجتمع .

كان وصف العدالة متوفرا في كثير من الناس لتأثير المبادئ الاسلامية في نفوسهم ، ولم يكن هناك سجل خاص بالعدول المنتصبين للشهادة ، بل كان القاضي يقبل الشهود ، ولو لم يكونوا منتصبين للشهادة ، بل بمجرد تزكيته عند وثبوت وصف العدالة فيهم ، ولما ضعف الوازع الديني وفسد الزمن واتسعت الامصار واشتبهت الاحوال افتى الفقهاء بحصر قائمة العدول المنتصبين للشهادة ليسهل على القاضي معرفة عدالة

(29) آية 281 - سورة البقرة .

الشهود ، وكان يشترط في الشاهد المنتصب للشهادة زيادة على العدالة المعرفة بالفقه والتوثيق (30) وكان يبقى الحق للقاضي قبول شهادة العدول غير المنتصبين إذا ثبتت تركيتهم عنده .

وقد تكلم الفقهاء الأقدمون على قبول الإثبات بالشهود غير العدول إذا كان عددهم كثيراً يبلغون إلى حد التواتر ، بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب ، ويحصل بخيرهم العلم القطعي ، ويخبرون عن محسوس لا عن معقول (31) وتكلموا على إثبات اللوث (32) في القسامة بلفيف الشهاداء اثني عشر فأكثر بدون اشتراط العدالة الا ستر الحال ، وتكلموا على الإثبات بشهادة الصبيان فيما يحصل بينهم بشروط متعددة ، وعلى الإثبات بشهادة النساء فيما يقع بينهن من ضرب وجراح في المآثم والاعسراس والحماس .

أما شهادة اللفيف : حسب ما جرى به العمل في المغرب ، والتي ثبتت الوقائع والتصرفات ، وتعادل شهادة عدلين عند فقدان العدول ، أو عدم تيسر حضورهم ، فإنها لم تكن معروفة في القرن التاسع الهجري ، فقد ذكر الشيخ العربي الفاسي في رسالة اللفيف أنه أدرك العمل يجري بشهادة اللفيف ، وكان ذلك حوالي سنة ألف هجرية ، وقال أنه لا يدري متى حدث قبل ذلك .

وقد سئل الشيخ أبو الحسن الصغير المتوفى بفاس سنة تسع عشرة وسبع مائة (719 هـ) عن رسم فيه أحد وثلاثون رجلاً ، هل يكفي بمجرد العدد أو لابد من عدلين ، فقال لا بد من عدلين أو ينتهي حال الذي ادعوا عنده إلى العلم القطعي كالتواتر ، فدل ذلك على أن اللفيف الذي جرى به العمل لم يكن في زمانه ، وأن الذي كان معروفاً في زمانه وقبله هو التواتر (33) . ويبدو أن اللفيف الذي جرى به العمل نشأ بالتدريج خلال القرن العاشر الهجري ولم ينشأ دفعة واحدة .

(30) مقدمة ابن خلدون ص : 225 - طبعة دار البيان .

(31) شرح عمر الفاسي على لامية الزقاق م 12 ص : 1 - طبعة فاس الحجرية .

(32) اللوث : البيئة الضعيفة غير الكاملة - والقسامة - : إيمان تقسم على أولياء القتيل إذا دعوا قتل قريبهم ومعهم دليل دون البيئة الكاملة فيحلفون خمسين يمينا أن المدعى عليه قتل صاحبهم . المصباح المنير .

(33) شرح الرهوني التطواني على لامية الزقاق 2 / 54 - طبعة تطوان .

العمل الجاري في الليف :

هو أن المشهود له يأتي باثني عشر رجلا أما مجتمعين أو متفرقين إلى عدل منتصب للشهادة فيؤدون شهادتهم عنده ، فيكتب رسم الاسترعاء (34) على حسب شهادتهم ، ويضع أسماءهم عقب تاريخه ، كما يشير إلى ذلك في أول الرسم ، ثم يكتب رسماً آخر تحت هذا الرسم فيه تسجيل القاضي ، أي الشهادة عليه بثبوت الرسم الأعلى وصحته عنده ، ويترك موضع اسم القاضي بياضاً ، ثم يطالع القاضي بذلك ، فيكتب القاضي بخطه تحت أسماء شهود الليف : شهدوا لدى من قدم لذلك بموجبه فثبت ، ويضع علامته في موضع البياض في الرسم الثاني ، ثم يضع عدلان علامتهما في أسفل هذا الرسم الثاني ، شهادة على القاضي بمضنه ، وكثيراً ما يخاطب القاضي تحت العلامتين بالاعلام باستقلاله إذا احتيج لذلك .

الفرع الثاني :

الضرورة والحاجة هما أساس العمل بشهادة غير العدول (شهادة الليف)

اختلف الفقهاء في أساس شهادة الليف ، فتردد قوم في جعل أساسها التواتر ، وقال قوم أن شهادة الليف لا مستند لها ، وذهب أكثر الفقهاء إلى أن أساس العمل بشهادة الليف هو رعاية الضرورة والحاجة .

أما الذين قالوا بأن أساس شهادة الليف هو التواتر ، فقد انتقد قولهم بأنه لا يجوز قياس شهادة الليف على التواتر ، لأن التواتر مفيد للعلم القطعي ويستحيل تواطؤ الناس فيه على الكذب ولا يوجد شيء من هذا في شهادة الليف .

(34) الاسترعاء في الفقه يطلق باطلاقين : أ - يطلق على الشهادة العلمية أي شهادة الشهود بما في عهدهم وهذا هو المراد هنا لأن شهود الليف يشهدون بما علمهم . ب - يطلق ويشهدهما سرا على أن ما يعقده مع فلان من صلح أو بيع في المستقبل هو غير ملزم ويشهدهما سرا على ما يعقده مع فلان من صلح أو بيع في المستقبل هو غير ملزم له ، وإنما يفعله خوفاً - وثائق أبي الشتاء المتناهي 333/2 .

وفسر قصد الذين قالوا : ان اللفيف الذي جرى به العمل لا مستند له يعني ان ذلك اعتبارا لحقيقته في نفسه بأنه لم يكن موجودا كطريقة معتادة للاثبات في فقه المذهب المالكي ، واما المستند الشرعي العام فموجود وهو الضرورة والحاجة ، وذلك ان الضرورة والحاجة قد روعيت في المذهب المالكي ، وهناك شهادات غير شهادة العلول واللفيف قد روعيت فيها الضرورة والحاجة ، وذكرها فقهاء المذهب الاقدمون ، ويصح ان تكون أصلا تقاس عليه شهادة اللفيف التي جرى بها العمل عند الفقهاء المتأخرين ، ومن ذلك ما نقله الشيخ محمد العربي الفاسي في رسالة اللفيف حيث قال :

« ان الوجوه التي لوحظت فيها الضرورة في اجازة شهادة غير العدول مما يصح ان تكون اصلا لشهادة اللفيف كثيرة ، قال ابن الحاجب في مختصره الاصولي : اجمع اهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم ، مستثني لكثرة الجناية بينهم منفردين اى مستثنى من اشتراط البلوغ فضلا عن العدالة ، وقال القرافي في الذخيرة نص ابن ابي زيد في النوادر على انا اذا لم نجد في جهة الا غير العدول اقمنا اصلحهم واقلهم فجورا للشهادة عليهم ، ويلزم مثل ذلك في القضاء وغيرهم ليلا تضيق المصالح ، قال : وما اظن احدا يخالغه في هذا ، ان التكليف من شرطه الامكان ، وهذا كله للضرورة ، ليلا تهدر الدماء وتضيع الحقوق ، وتتعطل الحدود ، ولذلك اجازوا شهادة النساء في المآثم والاعراس فيما يقع بينهن من الجراح واوجبوا القسامة بالشاهد غير العدل على رواية اشهب عن مالك حفظا للدماء ، واجازوا ترجمة الكافر والعبد والمسخوط اذا لم يوجد غيرهم على خلاف في ذلك ، واجازوا الحكم بقول الطبيب النصراني في العيوب وفي مقادر الجراح وتسميتها ، واجازوا شهادة النساء في قياس الجراح حيث تجوز الشهادة واليمين وغير ذلك للضرورة ، واجازوا شهادة السماع في الضرر بين الزوجين والتي تتكون من شهادة اللفيف من الناس والجيران وان كانوا غير عدول . قال المنيطي وهو المشهور ، واجازوا في الشهادة على الرضاع ان يشهد العدول على لفيف القرابة والجيران وان لم يكونوا عدولا كالنساء

والخدم : انه اتصل عندهم ان فلانا ارضعته فلانة ، وهذا هو المشهور من المذهب (45) .

وقد عقد ابن فرحون في التبصرة ، الباب الرابع والاربعين في القضاء بشهادة غير العدول للضرورة ، وذكر وقائع لم يحضر فيها العدول وحضر غيرهم وأفتى الفقهاء بقبول شهادتهم للضرورة بشرط ان يستكثر من العدد .

وهكذا الحقت شهادة اللفيف حسب الصورة التي جرى بها العمل بشهادات غير العدول التي اجازها الفقهاء الاقدمون للضرورة وحيث ان الضرورة هي الاساس في قبول شهادة اللفيف فانه يجب حينئذ ان تقصر على مواطن الضرورة فقط .

الفرع الثالث : قيمة شهادة اللفيف في الوقت الحاضر :

ان قيمة شهادة اللفيف في القضاء المغربي المعاصر تختلف بين غرف المحكمة ، فالغرف التي تطبق الفقه الاسلامي تعطي شهادة اللفيف القيمة التي نص عليها فقهاء العمل كشراح الزقاقية وشراح العمل الفاسي ، فهي عندها بمثابة شهادة عدلين عند فقدان شهادة العدول بحيث تثبت جميع الحقوق مهما كانت قيمتها ، وهي اعلى مستوى من شهادة الشهود المنصوص عليها في قانون الالتزامات والعقود والمسطرة المدنية ، واكثر استعمالات اللفيف يكون في الشهادات الاسترعاية العلمية ، لا الشهادات الاصلية التي يملئها المشهود عليه والتي في الغالب لا تدعو الضرورة الى اقامتها ، اذ باستطاعة المتعاقدين ان يؤجلا توثيق العقد الى وقت احضار العدول ، فالاثبات باللفييف شهادة الشهود في القوانين المستمدة من الفقه الفرنسي ، تقبل لاثبات الوقائع مهما كانت قيمتها ولا تقبل لاثبات التصرفات الا اذا كانت قيمتها قليلة ، في المغرب مثلا لا تثبت شهادة الشهود اكثر من 250 درهما .

اما الغرف التي تطبق القانون المستمد من الفقه الفرنسي ، فان مستوى شهادة اللفييف عندها اقل من المستوى الذي نص عليه فقهاء

(35) شرح عمر الفاسي على لامية الزقاق م 13 ص : 2 - طبعة فاس الحجرية .

العمل ، ونتتبع هذا المستوى من خلال اجتهادات قضائية صادرة عن المجلس الاعلى ، فقد ورد في قرار : « ان الشهادة الليفية تعتبر قرينة فعلية وتخضع في تقدير قيمتها كوسيلة للاثبات لقضاء الموضوع ، وذلك في نطاق سلطتهم التقديرية » (36) يستفاد من هذا القرار ان الشهادة الليفية تعادل القرينة القضائية ، والقرينة القضائية لا يجوز الاثبات بها الا حيث يجوز الاثبات بالبينة ، اي شهادة الشهود المعروفة في قانون الالتزامات والعقود والمسطرة المدنية في متساوية معها في المرتبة . وبناء على هذا فتكون قيمة شهادة الليف اضعف من الحجة الكتابية الرسمية والعرفية ومن الاقرار ومن القرينة القانونية .

وبعض الاحكام قبلت شهادة الليف في اثبات بيع عقار دون مراعاة حالة الضرورة في العدول عن الاصل الذي هو الاثبات بالحجة العدلية او الحجة الكتابية الثابتة التوقيع والتاريخ ، فقد جاء في القرار عدد 416 الصادر بتاريخ 11 ماي 1982 - المنشور بمجلة قضاء المجلس - عدد 31 ص 68 : « ان شهادة الليف قد جرى العمل بقبولها في مثل هذا الموضوع لقول الزقاق في لاميته : وكثرن بغير عدول - وقول صاحب العمل الفاسي : وقدره في الغالب اثنا عشر » . والطرف الثاني في هذه القضية ادلى لاثبات حقه برسم شراء عرفي « ومع ذلك فان المحكمة فضلت شهادة الليف على الحجة العرفية .

وجاء في قرار آخر : « ان الليف لا يعتبر الا مجرد لائحة شهود » (37) .

اي الشهود المعروفون في قانون الالتزامات والعقود والمسطرة المدنية فلا يثبتون الا 250 درهما ، وقرر حكم آخر « ان المحكمة تخرق القانون لاعتمادها في اثبات البيع على شهادة شهود الليف التي دعمتها بقرينتين في حين ان الفصل 489 من قانون الالتزامات والعقود يوجب لاثبات بيع عقار محفظ الدليل الكتابي (اي المستند الموقع من طرف

(36) قرار المجلس الاعلى عدد 224 - الصادر بتاريخ 11 يونيو 1974 - المنشور بمجلة القضاء والقانون عدد 128 ص : 103 .

(37) قرار المجلس الاعلى عدد 529 الصادر بتاريخ 21 - 9 - 1977 - المنشور بمجلة المحاماة الصادرة عن هيئة المحامين بالرباط عدد 12 - ص : 80 .

المتعاقدين) . وأن القرائن القضائية مثلها مثل الشهادة لا يجوز الاستدلال بها لاثبات التزام يوجب فيه القانون الدليل الكتابي (38) وهذا الاجتهاد يؤكد الاجتهاد السابق في القيمة الاثباتية التي لشهادة الليف ، والتي تساوي شهادة الشهود في قانون الالتزامات والعقود ، وقانون العقارات المحفظة وتساوي القرينة القضائية . ولكي يزول الاختلاف الذي من هذا النوع فلا بد من تقنين احكام الفقه الاسلامي في فصول مثل المدونات القانونية الاخرى كمدونة الاحوال الشخصية .



(38) قرار المجلس الاعلى عدد 600 الصادر في 19 اكتوبر 1977 - المنشور في المجلة المغربية للقانون والسياسة والاقتصاد - العدد 4 ص : 123 .

الِفْهَامُ الْمَكِينُ بِهِ مَخَافَةُ مَالِكِ

لِلْأَسْتَاذِ مُحَمَّدٍ حَادِيٍّ الْوَرِيَاغَلِيِّ



اعتناق مذهب تشريعي ، له قواعد معينة يعرف بها بين المذاهب
الآخري ، وفقه معين ناشئ عن مشاكل بيئته ، وطابع مجتمعه الخاص ،
وتوحيده بين عامة الناس ، في بلد معين ، والتعلق به ، والعمل على مناجهه ،
والثبات عليه في مواجهة العواصف المضادة مهما تكن قوية ، يعتبر مصلحة
شرعية كبرى ، وسياسة راشدة ، لأنه يعني الانضباط في الأحكام ، وتوحيد
مناهج العمل في التشريع ، وتكتيل قوات المجتمع الكبير في كتلة واحدة ،
وتسييسهم بسياسة واحدة ، وهذا هو المطلوب في تربية الشعوب ،
وتوجيههم نحو ما فيه صلاحهم وعزتهم ، وأما توزيع المجتمع الواحد الى
مذاهب وأحزاب ، فهذا يعني العمل على التناقض والتمزق والضعف
والإخـذلان .

ومذهب مالك مذهب المغاربة ، اليهم ينسب ، وبمجهوداتهم قام وصار
مذهبا عمليا وعلميا كبيرا بين مختلف المذاهب ، لا مذهب مالك أو مذهب
أهل المدينة ، لأن أهل المدينة الذين كونوا مذهب أهل المدينة من الصحابة
والتابعين واتباعهم تفرقوا في البلدان ، ومذهبهم لم يبق مع الزمن بهذا
الاسم ، بل ذاب في مذاهب أهل السنة كلها ، ومذاهب أهل السنة كثيرة ،
وطبيعة المذاهب لا تحتاج أن ينشئها أحد معين ، وإنما ينشئها الزمن ، أو
تنشئها امصالح وأن بغير شعور من أهلها ، فهو يعتبر تطورا للاحداث
التاريخية ، والمراحل المتأخذة التي قطعها التشريع الاسلامي ، وذلك أن

الصحابة رضوان الله عليهم تلقوا الاسلام ، كدين عمل ، وسلوك وعقيدة ، فكانوا في انفسهم مؤمنين علماء مجتهدين تقريبا متساوين ، ولم يتفاوت منهم البعض على الآخر تفاوتاً بعيداً ، بل عاشوا تقريبا متساوين في الدرجة ، مختلفين في بعض الاحكام ، ثم جاء الجيل التابعي ، والامر ظل في اطاره العام على هذا المنحى ، الا ان التطور العلمي ازداد قدماً نحو الامام بعض الشيء ، حيث اخذ بعض العلماء يتفرغ للعلم وجمعه ونشره ، وعقد الحلق التعليمية في مختلف المسائل ، مثل الحسن البصري وابراهيم النخعي وعلقمة بن قيس وابن سيرين وغيرهم في العراق ، وربيعة وابن المسيب والزهري وغيرهم في اامدينة ، فاخذت معالم مدرسة اهل الراى تتكون بالعراق ، ومدرسة اهل السنة تتكون بالمدينة او الحجاز ، واخذت المدرستان تميزان عن بعضهما شيئاً فشيئاً تاثرا بالبيئة التي عاشا فيها معا ، حتى تبلورت مدرسة اهل العراق بأبي حنيفة ، ومدرسة اهل السنة بالمدينة بمالك ابن انس ، وبهما اكتملت المدرستان ، وتبلورتا في وجودهما .

وسبب ظهورهما بهما أنهما عاشا معا وهما متفرغان للتدريس واستعلم ، يعقدان الحلقات تلو الحلقات ، ويقصدهما الطلاب من مختلف الآفاق ، وكان لهما تلامذ كثيرون نبغوا نهجوا على منوالهم ، وخدموا مذهبهم ، ووسعوا نظرياتهم وفرعوا على اصولهم ، مثل ابي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر بن الهذيل بالعراق ، وابن القاسم واشهب ويحيى بن يحيى وابن فروخ بالمغرب ، كتبوا وجمعوا وفرعوا وتوسعوا ، وتولى بعضهم مناصب كبرى في الدولة ، فأمكن لهم أكثر ان ينشروا ويعلموا ويوسعوا مذهب ابي حنيفة بالعراق ، ومذهب اهل المدينة بالمغرب .

ثم اهل السنة او مدرسة اهل السنة ظهرت بين ابنائها مدارس جديدة ، مثل مدرسة الشافعي بالعراق ومصر ، ومدرسة أحمد بن حنبل ، ومدرسة داود الاصبهاني ببغداد ، ثم ظهرت الى جانب هؤلاء مدارس اخرى ، ماتت بعد حين ، مثل مدرسة سفيان الثوري ، ومدرسة الليث بن سعد ، ومدرسة ابن جرير الطبري ، ومدارس أخرى كثيرة ، الا أنها لم يكتب لها ان تثبت وتديم زماناً طويلاً ، فكان توالي الايام اسفر عن بقاء المدارس الخمس السابقة فقط في الامر العام ، مدرسة ابي حنيفة ، وداود الظاهري ،

وأحمد بن حنبل ببغداد ، ومدرسة الشافعي ببغداد ومصر ، ومدرسة المالكية بمصر وغير مصر من أقطار المغرب العربي الواسع .
والمدارس الثلاث : الشافعية والحنبلية والظاهرية نشأت عن نزعة جديدة ظهرت في القرن الثاني وتبلورت في الأخير ، نزعة الميل الى السنة أكثر ، مقابلة للمغالاة في الرأي أكثر ، وأخذ الاحكام من نصوصها ، ومحاربة الرأي في التشريع بدون أصل ، كما يتجلى في بادئ الامر في العمل بالمصالح المرسلة والاستحسان ، ورأى أصحاب هذه المدارس الثلاث ان السنة واسعة ، فيها الخصوبة والغنى في الاحكام ، وفيها معاني الوحدة والاتحاد بين المسلمين ، وأما الرأي فهو يفرق أكثر مما يجمع ، وأن الذين يعملون بالمصالح والاستحسان في زعمهم يتركون النصوص الحديثية ، ويعملون بالمصالح ، أي يتركون الشريعة ويتبعون الأهواء ، فعملهم بالرأي ليس لكونهم اضطروا اليه ، لو ناشأ عن العوز في السنن والعوز في النصوص ، وإنما نشأ عن عدم احترام السنة في نظرهم ، وهذا الهجوم على أهل الرأي وجميع أهل التقليد كان هجوما قويا ، واستعملوا فيه السنة سلاحا قويا ، وهذا الصراع كان في بغداد ، وهذا يعني انه كان هجوما ضد أهل العراق المتهمين بالعمل بالرأي على حساب النصوص ، وانهزم أهل الرأي امامهم بالفعل ، مما اضطر العراقيين ان يبحثوا لفقههم عن أصول في السنة والكتاب يرجع اليها ، بدلا من ان يكتفي بالاستناد الى الرأي .
حتى قيل ان الحنفية تراجعوا عن ثلث فقه أبي حنيفة لم يجدوا له سنداً في السنة ، أو وجدوه مخالفا للسنة ، مما جعل مذهبهم بعد ذلك يتقارب من المذاهب الأخرى لأهل السنة ، فحدث من جراء ذلك ان أخذ أنصار السنة يتبعون نصوص الحديث يجمعونها ويدونونها ، ومن عملهم المبارك هذا ، نشأت الموسوعات الكبرى في الحديث ، مثل المساند والصحاح والمصنفات والجوامع والسنن كلها ، فهذا العصر وقع فيه شبه انقلاب في الفقه ضد الرأي ، بداه الشافعي وتوسع فيه ابن حنبل ، وختمه داود الظاهري الذي رفض الرأي كله .

فالذي أنشأ المدارس الثلاث السابقة الشافعية والحنبلية والظاهرية هي السنة نفسها ، حيث أخذوا يميلون الى السنة أكثر ، أما الى جانب الفقه ، كما فعل الشافعي ، حيث كتب في علوم السنة نواة مصطلح الحديث ، وفي الفقه كتاب الام وفي الاصول رسالته الشهيرة ، وكان فقه

كما قلنا مبنيًا على السنة أكثر منه على الرأي ، فإذا وازنا بينه وبين شيخه مالك ، نجد دائرة الرأي عند مالك أوسع منها عند الشافعي ، ودائرة الأخذ بالحديث عند الشافعي أوسع منها عند مالك ، رغم أن مالكا كان ممن المحدثين ، والشافعي ليس كذلك ، بل هو فقيه ، وليس محدثًا ولا ممن شيوخ الحديث ، وهذا الاتجاه إلى الحديث أكثر من الفقه في هذه لأمحلة كان أكثر الناحيا من ذي قبل ، فقبل كان الاتجاه إلى الفقه أكثر منه إلى النصوص ، وكانوا لا يهتمون النصوص ، ولكنهم لا يتوسعون فيها مثل ما نرى في هذه المرحلة ، فان أبا حنيفة له مسند في الحديث ، ولكنه لم يؤلفه بنفسه ، بل جمعه له بعض تلامذه ، قال ابن حجر العسقلاني في كتاب تعجيل المنفعة ما نصه : (أما مسند أبي حنيفة فليس من جمعه) (أبو حنيفة - أبو زهرة ، رقم 190) ، وكان تلميذه أبو يوسف من المحدثين ومن الفقهاء معا ، فقد ذكر ابن عبد البر في الانتقاء رقم 172 نقلا عن ابن جرير الطبري قال : (كان أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي فقيها عالما حافظا ، ذكر أنه كان يعرف بحفظ الحديث ، وأنه كان يحضر المحدث ، فيحفظ خمسين أو ستين حديثا ، ثم يقوم فيملئها على الناس ، وكان كثير الحديث) وله كتاب الآثار ، هذا كله سجل وأذيع عنهما عند ما صارت السنة هي عنوان الفقيه الحق ، أما في حياتهما فظل الأمر يعتمد على الفقه أكثر من السنة ، فكان لهما فقه السنة وفقه الرأي ، ولكن فقه الرأي أكثر ، وانتشرت على أيديهما مدرسة الرأي بالعراق وفي غير العراق ، وكان الفقه في هذا العهد أعني عهد أبي حنيفة ومن معه ومن قبله - أكثر رواجًا بين الناس وخصوصا القضاة والمفتين - من النصوص ، وكذلك مالك فان كتابه الموطأ فيه حديث وفيه فقه أكثر ، وتلامذته سمعوا منه الموطأ ، وسمعوا منه المسائل أكثر ، ولكن بعد ذلك أخذ الوزن العلمي يميل إلى جانب الحديث عنه إلى جانب الفقه ، فترى الشافعي أنه تربى على المدرسة الفقهية أكثر مما تربى على المدرسة الحديثية ، عندما كان بالحجاز أو عندما كان بالعراق ، ومع ذلك يميل في فقهه إلى النصوص أكثر من الرأي ، عكس شيخه مالك ، ثم جاء تلميذه أحمد بن حنبل فذهب في اتجاه النصوص أكثر من شيخه الشافعي ، حتى كان فقهه يكاد أن يكون كله فقه الحديث لا فقه لأرائي ، حتى عده بعض المؤرخين لتاريخ التشريع في المحدثين ، ولم يعبده في الفقهاء ، ثم تبلورت مدرسة النصوص أكثر في مدرسة داود الظاهري الذي يعد نمطا جديدا من الفقهاء ، حيث مال إلى أن يأخذ بالحديث

وحده ويتفقه عليه وحده ، ويجانب الراي كله ، فمنع القياس والاجتهاد في التشريع .

انظر الى الزمان كيف يتقلب مرة الى جانب ، ومرة الى جانب آخر ، فبعد موت الرسول (ص) كان الصحابة رضوان الله عليهم يعتمدون على الكتاب والسنة والاجتهاد ، ولكن على الاجتهاد أكثر ، وخصوصا الخلفاء الراشدين ، وكانوا يقللون من الرواية ، ويأمرون الناس بتقليلها خوفا من الالتباس في الحديث على رسول الله (ص) ، ولا يأخذون بالحديث الا بعد مزيد من الاستيثاق به بشاهد او حلف ، او مزيد معرفة الراوي في علمه وصبطه وحفظه ، فمذهب عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ذلك معروف ، وعندما شيع وفدا من الصحابة ، بعثهم الى العراق ، أمرهم أن يقللوا من الرواية ، ويكثروا من القرآن ، وأن لا يشغلوا المسلمين عن القرآن بالحديث ، ثم تطور الامر تطورا آخر كان فيه فقه الراي لا زال له صولة في الميدان ، ولكن اخذ ينمو بجانبه فقه الحديث ، الا ان فقه الراي اسبق واشهر وأكثر قبولا ورواجا بين الناس ، حتى يبلغ ذلك القمة في مدرسة اهل الراي بالعراق ، وحتى ظهر من بينهم من طعن على السنة كلها ، وادعى انها لا تصلح أن تكون مصدرا للتشريع ولا طريقا للدين ، ورفضوا الاخذ بخبر الاحاد كله ، ولكن هذا كان شذوذا من بعض البصريين خاصة ، اما الراي العام فقد بقي في خطه العام يأخذ بفقه الراي وبفقه النصوص ايضا ، ويعمل بخبر الاحاد ، ويجمله من مصادر التشريع ، ولكن كان الاتجاه الى الراي أكثر تبعا للخط العام الموروث عن الصحابة والتابعين ، كما في مدرسة أبي حنيفة بالعراق ، ومدرسة اهل السنة بالمدينة كما هو في موطن مالك رحمه الله ، فقد جمع فيه نصوص الحديث ، ومسائل الفقه ، ولكن مسائل الفقه أكثر ، اذ جمع فيه من الاحاديث سبعمائة ، المتصل منها خمسمائة وعشرون حديثا ، وفيه من المسائل ثلاثة آلاف مسألة ، انظر (الرسالة المستظرفة رقم 13 - 14) .

ثم اخذ الامر في آخر القرن الثاني بين الفقهاء يميل الى جانب الحديث أكثر من الراي ، وهذا الميل ظهر بعد ما اخذ الناس يجمعون السنة من مختلف الافاق في مراجع موحدة في مختلف المساند ، فظهر غناها وخصوصيتها في التربية والتشريع والتسيير ، وذلك يظهر اول ما يظهر في مذهب الشافعي ، حيث كان يميل الى الحديث أكثر من الراي ، ثم يزداد

الميل الى الحديث اكثر ، حتى يكاد فقه الراي ان لا يذكر بجانب الحديث ، ولكنه موجود أيضا معه في الجملة ، وذلك كما في مذهب أحمد بن حنبل ، ثم يتطور الامر اكثر حتى يفوز فقه الحديث وحده بالاعتبار ، ويرفض الراي كله ، وذلك كما يتجلى في مذهب داود الظاهري ، ولكن هذا الصراع او التقلب في الصراع بين المذاهب كان على المستوى النظري ، واما في الاطار الواقعي ، فانا اذا انظرنا في جمهور المسلمين شرقا وغربا ، هل نجدهم ذهبوا مع اهل النصوص ام مع اهل الراي ؟ ، نجدهم ذهبوا مع اهل الراي ، وفقه الراي هو الذي انتشر في الشرق على يد المدرسة الحنفية ، وهو الذي انتشر في الغرب على يد المذهب المالكي ، فكانت المدرسة الحنفية والمدرسة المالكية اكثر المدارس انتشارا في الارض ، واوسعها نشاطا وانتاجا ونفوذ وشهرة وحكما ، اما مدارس اهل النصوص او فقه الحديث فلم تستطع ان تجد في الارض مكانا لها وحدها تطبق فيه مذهبها على يد الواقع المعاش في الاحداث اليومية ، بل منها ما مات نهائيا ، ومنها ما كاد يموت ، حيث عاش ضمن افراد قلة في مجتمعات مختلفة تسود فيها جميعا مدارس الراي ، اما مالكية او حنفية كاشافعية والحنابلة .

قلنا ان مدارس الراي هي الباقيات الصالحات في تاريخ التشريع على مر الازمان والاعصار الى الآن ، فكان الفقهاء في مدارس الراي يأخذون الفقه للعمل به ، ويأخذون الحديث للتبرك به ، وتحسين وضعيتهم الاجتماعية والدينية حيث بقي للسنة وجهها الحميد في قلوب الناس ، واعتبارها الجميل من حيث ماضيها كآثر من آثار السلف الصالح ، وكونها شرحا للقرآن الكريم واساسا من اسس التشريع الاسلامي ، وكونها تاريخا لغزواته (ص) وجهاده في سبيل الدين في مختلف الواجهات ، لذلك بقي الفقهاء ، اعني فقهاء الراي يتصلون بالحديث ، ولم ينقطعوا عن الرحلة بالنسبة للمالكية بالمغرب الى الشرق ، لاخذ الرواية ، والاتصال بالمحدثين ، والبحث عن العلو في الاسانيد عبر الاجيال ، وفي نفس الوقت كانوا يأخذون الفقه اكثر ، لانه وسيلة الحياة ، وطريق المعاش ، فالطلبة في بلدانهم كانوا يريدون الوظائف بعد انتهاء الدراسة ، ويعملون في جهاز الدولة ، والدولة لا تسير بالحديث دائما ، وانما تسير اكثر بالسراي والتدبير ، ومعرفة الوان السياسة المناسبة في كل وقت ، لذا كانت السياسة غالبية على جميع الوظائف ، فالقضاء سياسة ، والفتوى سياسة ، والتعليم سياسة ، وحيث كان المستوى للمعاشي يحتاج الى الفقه والسياسة اكثر ،

كان الفقه السياسي يحتاج اليه اكثر ، والفقه السياسي هو الراى وحده .
او الراى المطعم الدين ، وايضا فممارسة السياسة ما يناسب كل وقت في
مختلف فروع الحياة التي يحتاج اليها المجتمع المسلم ، من اقتصاد
وتعليم وامن وتوجيه ، يمكن ان يكون بياناً للقرءان ايضاً ، من جهة ان تدبير
وجوه التصرف ، ووجوه التدبير والتسيير في المجتمع المسلم تأتي من
الفقهاء ، وهم خلفاء الرسول (ص) في بيان القرءان ، نقل ابن التين عن
الداودي انه قال في قوله تعالى : (وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل
اليهم) . قال انزل الله سبحانه كثيراً من الامور مجملة ، ففسر نبيه ما
احتيج اليه في وقته ، وما لم يقع في وقته وكل تفسيره للعلماء - لقوله :
(ولوردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلهم الذين يستنبطونه منهم ،
وبهذا نسر بعضهم قوله تعالى : (اليوم اكملت لكم دينكم الخ) ، اى يكون
القرءان اسند مهمة البيان الى الرسول (ص) في حياته ، وبعد وفاته
للعلماء ، وهكذا يكون تدبير العلماء المسلمين حسب اجتهادهم للامور بما
يناسب كل وقت ، بياناً للقرءان الى يوم القيامة .

قلنا ان فقه الراى سواء في المدرسة الحنفية او المالكية ، هو
الذي تعانقت مه الحياة ، واطمأنت اليه ، وتعاشرت معه ، وهو كذلك ، لان
الفقه هو الحياة نفسها ، وهي في تجدد مستمر ، ولكل حياة فقهها ، ولكل
مكان فقهه ، فكان المشرق مكاناً للفقه الحنفي ، والمغرب مكاناً للفقه
المالكي .

وبما ان الفقه اعراف واقتصاد واجتهاد وسياسة ، كان في فروع
يختلف بعضه عن بعض بعض الاحيان تبعاً لاختلاف البيئات ، فبيئة العراق
غيرها في مصر ، وطبيعة مصر غيرها في القيروان ، الخ ، فهذه الاقطار
كلها تدين بالاسلام ، متحدة في العقيدة ، وفي اصول التشريع ، ولكن في
الفروع كان بينها بعض الاختلاف ، نظراً لاختلاف البيئة كما سبق ، وهذا
امر طبيعي ، مثاله مذهب الشافعي القديم في بغداد ، والجديد في مصر ،
فهما مختلفان بعض الشيء عن بعضهما ، مع انه شخص واحد ، وفقه واحد ،
واجتهاد واحد ، ومع ذلك كان الاختلاف ، ومن هنا نفهم ان الاحكام تابعة
لبينة المجتمع لا لاجتهاد الشخص ، ولطبيعة المشاكل لا لوحدة المرء ، لذا
قال الله تعالى : (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم
امة واحدة ، ولكن ليلوكم فيما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات) ، (الآية 50 -

(المائدة) ، قال قتادة : (شرعة ومنهاجا) ، اي سبيلا وسنة ، والسبل
تختلف ، والسنة تتعدد ، وفي الصحيح : (نحن معاشر الانبياء ابناء علات ،
ابونا واحد ، وامهاتنا شتى) ، وهذا كما يصدق على الاختلاف بين الانبياء ،
يصدق على الاختلاف بين الفقهاء في الاقطار المختلفة كما سبق .

وبما أن الفقه تابع للسياسة ، كان الفقه المذهبي او المذهب الفقهي
الذي كان يسود المغرب في البداية مذهب ساسته ، او مذهب الفقهاء
الذين كانوا ياتونه من الشرق ، ومذهب التابعين الذين جاءوا مع الولاة
لتعليم الناس مبادئ الاسلام وتفاصيل الشريعة ، جاء في تاريخ ابن
الغرضي رقم 1/146 : (ان عمر بن العزيز ارسل عشرة من التابعين
يفقهون اهل افريقية ، منهم حبان بن ابي جيلة ، وحبان بن ابي جيلة هذا ،
روى عن عمرو بن العاص ، وعن عبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عمرو ،
توفي بافريقية سنة 122 هـ) وقال في رقم 1/150 من المصدر نفسه :
(اخبرنا الخطاب بن سلمة ، قال اخبرنا قاسم بن اصبغ ، قال : دخل
الاندلس من التابعين حنش بن عبد الله الصنعاني ، صنعاء الشام لا صنعاء
اليمن ، وعلي بن رباح ، وابو عبد الرحمن الحبلي ، وموسى بن نصير) ،
ومعلوم ان مذهب التابعين هو مذهب الصحابة رضوان الله عليهم ، كانوا
يعلمون الناس الكتاب والسنة والاجتهاد ، وهي اصول التشريع لجمهور
المسلمين الى الآن .

وبعد ما اخذت المذاهب تتكون ، اخذ ينتشر فيه في قطر الاندلس
مذهب الاوزاعي ، وهو مذهب سني يحاذي مذهب ابن عمر رضي الله عنه ،
ومعلوم أن مذهب الاوزاعي انتشر في الشام وعاصمته دمشق ، ومنها كان
ياتي الفقهاء والمعلمون والولاة للمغرب ، فكان ملائما ان ينتشر في المغرب
مذهب الامويين في التشريع والسياسة ، فهم اي المغاربة دائما يدينون
بدين ملوكهم ، وهذه الحكمة هم الذين قالوها ، كما في مقدمة ابن خلدون ،
اخذا من مذاهبهم انفسهم .

وبعد ما انتقل الحكم من دمشق الى بغداد ، ومن الامويين للعباسيين ،
هرب أثناء الانقلاب عبد الرحمن الداخل الاموي الى المغرب ، فاستقل
بالاندلس عن بغداد ، ثم هرب مولاي ادريس الاكبر فاستقل بالمغرب
الاقصى ، ومن ثم اخذ المغاربة بما فيهم اهل الاندلس واهل المغرب

الاقصى يستقلون بأنفسهم عن الخلافة في الشرق ، وأخذوا يديرون
 شؤونهم بأنفسهم في التشريع على مذهب مالك ، حيث ان المشرق
 العباسي اختار أن يسير في تشريعه على مذهب أبي حنيفة ، والتشريع
 تابع للسياسة دائما ، فحيث استقل المغاربة بأنفسهم سياسيا ، استقلوا
 أيضا في ميدان التشريع عن الشرق ، فاختروا مذهب مالك ، فيما اختار
 الشرق مذهب أبي حنيفة ، اختاروه لانه مذهب أهل المدينة ، والمدينة
 هي مشرق الانوار ، ومنطلق الفتح ، ومنبع الفقه ، ومرجع علوم الاسلام
 للعالم الاسلامي كله ، فهي رأس الماء في جميع ما ذكر وغير ما ذكر فيما
 يتعلق بشؤون الاسلام ، فليس معوقا ان يتركوا منبع الاسلام ، ويقتدوا بأهل
 العراق مثلا ، فالقرءان لم ينزل بدجلة ولا بالفرات ، وانما نزل بالحجاز ،
 ابتداء بمكة وانتهاء بالمدينة ، اختاروه أيضا لانه مذهب السلف ، والمغاربة
 يحترمون السلف ، والسلفية تعني الاتباع من الجيل التالي للجيل السابق ،
 والرجوع في الاحكام الى احكامه ، وفي الاصول الى اصوله ، واذا لم يجدوا
 عنهم حكما اجتهدوا على منحى اصولهم ، وقواعدهم العامة في الفقه
 والتشريع ، فالسلفيون دائما مشددون الى الماضي في الاصول وفي غير
 الاصول ، ومتفتحون على المستقبل ، وباخضون من الجديد بقدر ما ينفعهم ،
 ويسد حاجاتهم ، ولا يتنافى مع شيء من الاصول التي اعتمدها في التشريع ،
 والسلفي يقابله المبتدع ، قال ابو بكر الصديق (رض) في اول خطبة له
 بعد توايه الخلافة : (انما انا متبع ، ولست مبتدع) ، والمبتدع هو الذي
 ينقسم عن السلف وعن ترائه ولا يتمسك به ، بل يتمسك بأهوائه ، أو
 ينحاز لنحلة جديدة ظهرت لقوم آخرين ، ويندمج في مذاهب الآخرين ،
 فهذا مذموم ، لانه سطحي لم تتعمق له العروق في تربة ترائه ، سهل
 الاقتلاع عن اصله ، وسهل الاقتلاع من هذا المذهب أو ذاك ، لا يثبت على
 المبدأ ، ولا يشعر بمسؤولية الالتزام ، لانه لا شخصية له ولا قرار .
 اما ما يقال من ان مذهب مالك فرض بالمغرب بالسيف ، فالقضية في
 حاجة الى مزيد من الايضاح ، فاذا كان المراد ان ملوكها حملوا شعوبهم
 على التمدد به قسرا ، وانهم هم الذين ادخلوا هذا المذهب الى المغرب ،
 وفرضوه على المغاربة ، فهذا ليس بشيء ، لان المعروف ان الملوك المغاربة
 في علوم الشريعة تابعون للفقهاء لا العكس ، واذا كان المراد ان الملوك
 انضموا الى الشعب في تفضيل مذهب مالك للعمل به في بلدانهم ،
 واختاروه على غيره ، وكانوا يسندون القضاء والفتوى والحسبة والمناصب

الآخري بالدولة لمن يدين بهذا المذهب خاصة ، فهذا بعض الحق لا كل الحق ، لانهم كانوا يسندون بعض الاحيان بعض الوظائف لمن لا يتمذهب بمذهب مالك ، فمعروف ان سحنونا اسند القضاء الى سليمان بن عمران وهو حنفي ، ومعروف ايضا بالاندلس ان بقي بن مخلد كان في وقت ما يستشار في القضاة ، ويختار من يكون على مذهبه ، وهو اثري ضد التقليد ، وضد اصحاب الفروع ، وضد التمهذ بمذهب مالك ، واذا كان الامر ان فقهاء المغرب كونوا من انفسهم حزبا استولوا به على الحكم بطرق سلمية ، واخذوا ينتصرون لمذهب مالك ، لا تعصبا ولكن اقتناعا وعلما وتوسيعا وتفريعا وتاصيلًا ، حتى صارت مدرسة مالك في المغرب بمعناه الواسع من حيث النضوج والتوسع والتسامح اقوى مدرسة فيه ، بحيث اى عالم ياتي للمغرب ولا يتمذهب بهذا المذهب يجد نفسه قزما تافها لا شيء ، امام قوة هذه المدرسة واتساع نفوذها ، وعمق فلسفتها ، واصالة تشريعها ، وعبقريه اهلها ، فيضطر من تلقاء نفسه ان يدخل تحتها ويتعامل بمناهجها ، ويسير في ركابها ، ومن هنا نشأت قوة هذا المذهب ، لا بالسيف ولا بالجنود كما قد يتوهم ، فهذا هو الحق كله ، والا فالملوك انفسهم يتبعون الفقهاء ، ويخضعون لاحكام الفقهاء ، ويستفتونهم باستمرار ، لانهم ملوك متدينون حقا ، فلا يطمئنون الى صواب ما يفعلون ، وصواب ما يقترحون ، وصواب تصرفاتهم التي يتصرفون بها في مختلف المستويات الا باستشارة الفقهاء ، ومعرفة حكم الشرع فيها بالفقهاء ، وهذه الظاهرة خاصة بملوك المغرب وعلمائه ، قال ابن تيمية في فتاواه رقم 20/393 : (وكذلك كانت الامصار التي ظهر فيها مذهب اهل المدينة ، يكون فيها من الحكم بالعدل ما ليس في غيرها ، من جعل صاحب الحرب متبعا لصاحب الكتاب ، ما لا يكون في الامصار الآخري ، التي ظهر فيها مذهب اهل العراق ومن اتبعهم ، حيث يكون في هذه البلدان والى الحرب غير متبع لصاحب الكتاب ، ثم قال : ودين الاسلام ان يكون السيف تابعا للكتاب ، فاذا ظهر العلم بالكتاب والسنة ، وكان السيف تابعا لذلك ، كان امر الاسلام قائما ، واما اذا كان العلم بالكتاب فيه تقصير ، وكان السيف تارة يوافق الكتاب ، وتارة يخالفه ، كان دين من هو كذلك حسب ذلك) .

الْعَامِلُونَ فِي مَنْ كِبَائِرِ الْإِثْمِ

لِلْأُسْتَاذِ: عَمَدِ سَلَامَةِ



بين حين وآخر يطرح سؤال حول التعامل بالفوائد الربوية من جانب بعض الذين ما زال بهم حنان الى تطبيق الشريعة الاسلامية رغم الظروف المادية التي شدت عليهم الخناق ، وسدت امامهم سبل التعامل وفق قوانين السماء ، مما شككهم ودفعهم الى التساؤل حول ما عليه الاكثريّة الغالبة من ناس هذا العصر ، وما هم فيه منغمسون ومتخبطون من تعاطي الربا في شتى أنواعه واللوانه اخذاً وعطاءً ، بيعاً وسلفاً ، حتى كاد يختلط امر الحلال والحرام في هذا المجال ، الا من عصم الله من الافراد والامم ، فحسنى هذا التساؤل المتكرر ان اساهم بالكتابة في الموضوع ، لا لاجل ان آتي بجديد ، بل مذكراً فحسب ببعض ما استطيع جمعه وتأليفه مما ورد في كتاب الله وسنة رسوله واجتهادات علماء الاسلام ، لعل « الذكرى تنفع المؤمنين » (1) .

معنى الربا لغة وشرعاً ؟

الربا في اللغة : الزيادة ، يقال اربى فلان على فلان ، اي زاد عليه ، ويسمى المكان المرتفع ربوة ، لزيادة فيه على سائر الامكنة ، قال الله

(1) سورة الداريات : 55 .

تعالى : « فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت » (2) أي تحركت بالنبات وانتفخت ، وقال جل شأنه : « ان تكون أمة هي أربى من أمة » (3) أي أكثر عدداً .

ومعناه شرعاً لا يبعد عن معناه لغة ، وهو كل زيادة تحصل على رأس المال ، أو الفضل الخالي عن العوض المشروط في البيع (4) ، وتكون هذه الزيادة في أشياء مخصوصة كما نصت السنة المشرفة ..

والربا محرم بالكتاب والسنة والاجماع ، قال الله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » (5) ، وروى ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه « لعن أكل الربا ومؤكله وشاهديه وكاتبه » (6) ، واجمعت الأمة الإسلامية على أن الربا محرم .

والتعامل بالربا في الإسلام من كبائر الذنوب ، قال عليه الصلاة والسلام : « اجتنبوا السبع الموبقات ، قيل ما هي يا رسول الله ؟ قال :

الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات المؤمنات الفافلات » (7)

والربا من المحرمات في التصرف بين الناس ، لأنه يتنافى والعدل الإلهي في التعامل بالمساواة .. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عاطفاً له على محرمات الأعيان : « أو من التصرفات : كالمسر ، والربا ، وما يدخل فيها من بيع الغرر وغيره لما في ذلك من المفسد التي نبه الله عليها ورسوله » (8) .

(2) سورة فصلت : 39 .

(3) سورة النحل : 92 .

(4) « الربا » : أبو الأعلى المودودي ص : 80 ، والبسوط للسخي ج 12 ص : 109 .

(5) البقرة : 275 .

(6) نيل الأوطار ج : 5 ص : 290 .

(7) رواه مسلم ؛ انظر تفسير القرطبي ج : 3 ص : 364 .

(8) الفتاوى ج : 29 ص : 46 .

الربا محرم كله كثيره وقليله

رحمة بالعباد جاء التشريع الحكيم متدرجا حسب المناسبات والاحداث في النهي عن بعض المحرمات المألوفة ، ليتمكن المكلفون بإمكانيتهم ومداركهم العقلية المحدودة من التغلب عليها ونبذها ، فحرم عليهم الربا - كالخمر - في مراحل ، كما ذهب الى ذلك بعض العلماء (9) :

نزلت اول آية مكية في الربا تنفي لمن اعطى او اقترض مالا لغيره يقصد من وراء عمله ان يجني زيادة ، ان يكون له ثواب عند الله في الآخرة ، ولم تتعرض صراحة للحرمة او استحقاق العذاب ، ولكنها في نفس الوقت اشادت بمن اعطى ماله صدقة في سبيل الله لا يرجو جزاء ولا شكورا ، فقال تعالى : « وما آتيتم من ربا لتربو في اموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فاولئك هم المضعفون » (10) .

ثم تلتها حسب الحاجة آيات مبدئية على هذا الترتيب ؛ جاءت الآية الثانية درسا وعبرة قصصا علينا القرءان الكريم من سيرة اليهود الذين حرم الله عليهم الربا فأخذوه واكلوه .. فاستحقوا لذلك وعيد الله بالعقاب : « واخذهم الربا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما » (11) فكان في سياق الآية تلويح ولفظ نظر المسلمين ان يعتبروا ويتدبروا مليا عاقبة تعاطي الربا الذي لا يبشر بخير ، وان امرا في شأنه ينتظرهم .

وفي المرحلة الثالثة ورد النهي صراحة ولكنه متجه الى تلك العمليات الربوية المضاعفة الواقعية التي كان الجاهليون الفوها في قوله عز وجل : « يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون » (12) .

وفي نهاية المطاف ، وقد تهيات النفوس ، وانتبه الوجدان لاستقبال العلاج الشافي في شأن الربا ، جاءت آيات المرحلة الرابعة بالتحريم

(9) مجلة الدعوة ، العدد : 94 ، ص : 70 .

(10) سورة الروم : 39 .

(11) سورة النساء : 161 .

(12) سورة آل عمران : 130 .

النهائي القاطع الذي لم يترك أي شائبة للشك والتردد فقال سبحانه :
« الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من
المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا
فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد
فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ... » (13) .

إذا كان تحريم الربا جاء متدرجا هكذا كتحرير الخمر ، وفق أسلوب
التشريع الحكيم ، كما أراد رب العالمين المنفرد بعلمه ما يصلح العباد ،
فما ذا بقي لبعض فلاسفة السفة في زعمهم أن يقولوا : حرم الله الربا إذا
كان أضعافا مضاعفة ، أما إذا كان قليلا وعلى شكل فوائد فلا ؟ . فأتضح
أن الربا محرم كله كثيره وقليله ..

ربا الفضل وربا النسيئة

جل الفقهاء قسموا الربا قسمين : ربا الفضل وربا النسيئة . ونوعه
ابن رشد إلى أربعة أنواع ، فنص على مسألة « ضع وتمجل » الخلافية ،
قال بعد ذكر ما يدخل فيه الربا من بيع ، أو دين تقرر في الذمة : « فاما
الربا فيما تقرر في الذمة فهو صنفان : صنف متفق عليه وهو ربا الجاهلية
الذي نهى عنه ، وذلك أنهم كانوا يسلفون بالزيادة وينظرون ، فكانوا
يقولون : انظرني ازدك ... والثاني ضع وتمجل .. وهو مختلف فيه ..
وأما الربا في البيع ، فإن العلماء أجمعوا على أنه صنفان : نسيئة
وتفاضل » (14) ، ولا اعتبار لما روى عن ابن عباس من إنكاره الربا في
التفاضل حسبما روى عن أسامة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
« إنما الربا في النسيئة » ، لأنه رجع عن القول باباحته إلى تحريمه ، لما
بلغه حديث أبي سعيد الخدري وعبادة بن الصامت .. وأول حديث
أسامة تأويلات تتفق وما ذهب إليه جمهور العلماء (15) الذين صاروا إلى
وجود الربا في الفضل والنسيئة معا ، لثبوت ذلك عن النبي صلى الله

(13) سورة البقرة : 275 .

(14) بداية المجتهد لابن رشد ج : 2 ، ص : 96 .

(15) شرح النووي على مسلم ج : 7 ، ص : 20 - 22 .

عليه وسلم كما جاء في بيانه نلايات القرآنية الواردة في تحريم الربا مثل قوله سبحانه : « وأحل الله البيع وحرم الربا » (16) .

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلاً بمثل ، يدا بيد ، فمن زاد أو استزاد فقد أربى الأخذ والمعطي فيه سواء » (17) . ومسح خلاف يسير في السياق ، روى مثله عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يدا بيد ، فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد » (18) .

اتفقت الروايتان في الحديث على أن الأشياء الربوية ستة ، كما اتفقت في ترتيبها والمثيلة والانجاز ، وانفردت رواية أبي سعيد بتحصيل تبعة المسؤولية في الزيادة على المقصود أولاً في العوض لكل واحد من طرفي عقد البيع ، بينما انفردت رواية عبادة بجواز التفاضل مع الانجاز إذا اختلفت هذه الأجناس .

الأجناس الربوية المنصوصة

تبياناً لما جاء في الآية الكريمة - ومثيلاتها - من تحريم الربا : « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، ورد في السنة الشريفة التنصيص على ستة أجناس من الربويات - كما تقدم - لا يصح بيعها والتعامل بها على سبيل العوض بالتفاضل والنساء ما دامت متفقة في الجنس ، ويجوز التفاضل دون النساء إذا اختلفت في الجنس وهي : الذهب ، والفضة ، والبر ، والشعير ، والتمر ، والملح ، معنى هذا أنه لا يجوز بيع الذهب بالذهب إلا بالمساواة مناجزة ، وكذلك بيع البر بالبر من المطعومات

(16) سورة البقرة : 274 .

(17) شرح النووي على مسلم ج : 7 ، ص : 10 .

(18) نفس المرجع والصفحة .

الأربعة ، أما إذا اختلفت في الجنس كبيع الذهب بالفضة ، والبر بالشعير ، فجائز بالتفصيل ، ولا يجوز بالنساء على حسب قول أغلب الأئمة المشهور أن البر والشعير صنفان متميزان إلا صنف واحد كما ذهب إليه الإمام مالك .. وحجة قول الجمهور موافقة واقع اللغة في تسمية الأشياء بأسمائها ، وسياق ورودها في الحديث السابق ، ويقوي ما ذهبوا إليه رواية أخرى لعبادة بن الصامت لدى أبي داود ، ورد في آخرها : « ... ولا بأس ببيع البر بالشعير والشعير أكثرهما يدا بيد ، وأما نسيئة فلا » (19) .

علة الربا في الائمان والمطمومات

اجمع العلماء - عدا قتادة وطاوس وأهل الظاهر - على أن الربا في هذه الأصناف المنصوصة يتعدى إلى أشباهها في المعنى وعلة الحكم فجعلوها من التنبيه بالخاص يراد به العام . وقال أهل الظاهر : لا ربا في غير هذه الستة بناء على أصلهم في نفي القياس ، فكانت عندهم من الخاص المراد به الخاص ، ولا تتعدى بعلة مشتركة، ثم أن العلماء بعد ما اتفقوا على تعدية علة الحكم من هذه المنصوصة إلى غيرها ، اختلفوا في علة الحكم الرابطة بين الأصل والفرع « ولكل واحد من هؤلاء القاسين دليل في استنباط الشبه الذي اعتبره في الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به .. » (20) .

فعند المالكية ، علة ربا الفضل في الأنواع الأربعة من الطعام ، الصنف الواحد من المدخر المقنات زيادة على صفة الطعام ، وفي الذهب والفضة الصنف الواحد أيضا مع كونهما رعويا للاموال وقيما للمتلفات ؛ وهذه العلة هي التي تعرف عندهم بالقاصرة ، لأنها ليست موجودة في غير الذهب والفضة ، وأما علة منع النساء عندهم في الأربعة المنصوص عليها فهو الطعام والأدخار دون اتفاق الصنف ، ولذلك إذا اختلفت أصنافها جاز عندهم التفاضل دون النسبة .

(19) سنن أبي داود ج : 3 ، ص : 248 .

(20) بداية المجتهد ج : 2 ، ص : 98 .

وتمسكت المالكية في استنباط هذه العلة الزائدة عن الطعم. وهي الاقتيات والادخار، فانه لو كان المقصود الطعم وحده لكتفى بالتنبيه على ذلك بالنص على واحد من تلك الاربعة الاصناف المذكورة، فلما، فلما ذكر منها عددا علم انه قصد بكل واحد منها التنبيه على ما في معناه وهي كلها يجمعها الاقتيات والادخار. اما البر والشعير فنبه بهما على اصناف الحبوب المدخرة، ونبه بالتمر على جميع انواع الحسلوات المدخرة كالسكر والعسل والزبيب، ونبه بالمنع على جميع التوابل المدخرة لاصلاح الطعام، وايضا فانهم قالوا: لما كان معقول المعنى في الربا انما هو ان لا يغبن بعض الناس بعضا وان تحفظ اموالهم، فوجب ان يكون ذلك في اصول المعاش وهي الاقوات « (21) » .

استصوب مصحح المعنى في تعليقه بالهامش تعليق مالك بالاقتيات والادخار والشمية بعدما رد احتجاج ابن قدامة بالخطب والاوام يستصلح به القوت في نقض علة مالك بالربا في الملح وشبهه مما يصلح به الطعام دونهما فقال: « فيه انه اراد ما يصح به القوت الملح، والادم والخطب ونحوه من الوقود لم يسمه احد مصلحا للطعام، فالحق ان قول مالك هو المعقول الموافق لنص الحديث، فلا يقاس على السنة الاشياء الا ما حل محلها في كونه معيارا للثمن والمعاملات كالنقدين، او قوتا غالبا يدخر، ومجرد الطعم او الكيل والنوزن لا يصلح علة لهذا التضييق على عباد الله ولو ارادهما الشارع لعبر بهما فاوجز واختصر » (22) .

وعلة منع التفاضل عند الشافعية في المظومات الاربعة هو الطعم واتفاق الصنف. وعلة منع النساء الطعم دون اعتبار الصنف مثل قول المالكية، وكذلك توافق الشافعية المالكية في علة منع التفاضل والنساء في الذهب والفضة في كونهما رؤوسا للثمن وقيما للمتلفات، فاذا اتفق الجنس منهما منع التفاضل والنساء معا، واذا اختلف الجنس كبيع الذهب بالفضة منع النساء وجاز التفاضل .

اما دليلهم في تثبيت علتهم الشبهية فقالوا: « ان الحكم اذا علق باسم مشتق دل على ان ذلك المعنى الذي اشتق منه الاسم هو علة الحكم

(21) نفس المرجع ص : 97 - 98 .

(22) المعنى لابن قدامة الحنبلي ج : 4 ص : 127 .

مثل قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فلما علق الحكم بالاسم المشتق وهو السارق علم أن الحكم متعلق بنفس السرقه .. وإن كان هذا هكذا ، وكان قد جاء من حديث سعيد بن عبد الله أنه قال : كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « انطعام الطعام مثلا بمثل » فمن البين أن الطعم هو الذي علق به الحكم « (23) » .

أما الحنفية ، فعلة منع التفاضل عندهم في الستة واحدة ، وهو الكيل أو الوزن مع اتفاق الصنف ، وعلة منع النساء فيها اختلاف الصنف ما عدا النحاس والذهب ، فإن الإجماع انعقد على أنه يجوز فيها التفاضل .

ودليلهم في اعتبار المكيل والموزون أنه صلى الله عليه وسلم لما علق التحليل باتفاق الصنف واتفاق القدر ، وعلق التحريم باتفاق الصنف واختلاف القدر في قوله صلى الله عليه وسلم لعامله بخير من حديث أبي سعيد وغيره : « الا كيلا بكيل يدا بيد » ، رأوا أن التقدير .. : الكيل أو الوزن هو المؤثر في الحكم كتأثير الصنف ...

ابن رشد : « إذا تؤمل الأمر من طريق المعنى ظهر (والله أعلم) أن علتهم (الحنفية) أولى العلة ، وذلك أنه يظهر من الشرع أن المقصود بتحريم الربا إنما هو لمكان الفبن الكثير الذي فيه ، وأن العدل في المعاملات إنما هو مقاربة التساوي ، ولذلك لما عسر إدراك التساوي في الأشياء المختلفة الذوات جعل الدينار والدرهم لتقويمها .. وأما الأشياء المكيلة والموزونة فلما كانت ليست تختلف كل الاختلاف ، وكانت منافعها متقاربة ، ولم تكن حاجة ضرورية لمن كان عنده منها صنف أن يستبدله بذلك الصنف بعينه إلا على جهة السرف ، كان العدل في هذا إنما هو بوجود التساوي في الكيل أو الوزن .. وأيضاً فإن منع التفاضل في هذه الأشياء يوجب أن لا يقع فيها تعامل لكون منافعها غير مختلفة ، والتعامل إنما يضطر إليه في المنافع المختلفة ، فإذا منع التفاضل في هذه الأشياء أعني المكيلة والموزونة علتان : أحدهما وجود العدل فيها ، والثاني منع المعاملة إذا كانت المعاملة بها من باب السرف .. » (24)

(23) بداية المجتهد ج : 2 ، ص : 97 - 98 .

(24) نفس المرجع ص : 98 - 99 .

والعلة عند الحنابلة يظهر أنها مقتبسة من علل ما ذهب اليه اصحاب المذاهب الثلاثة : الحنفية والشافعية والمالكية ؛ من بعض الوجوه ، وهي متأرجحة بينهم حسب روايات ثلاث .. عن الامام احمد :

« اشهرهن ان علة الربا في الذهب والفضة كونه موزون جنس ، وعلة الاعيان الاربعة مكيل جنس .. وهو قول النخعي والزهري والثوري واسحاق واصحاب الراي : فعلى هذه الرواية يجري الربا في كل مكيل او موزون بجنسه مطعوما كان او غير مطعوم .. ولا يجري في مطعوم لا يكال ولا يوزن لما روى ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين ، فاني اخاف عليكم الرماء » وهو الربا ، فقام اليه رجل فقال يا رسول الله ارايت الرجل يبيع الفرس بالافراس ، والنجبة بالابل ؟ فقال : « لا بأس اذا كان يدا بيد » رواه الامام احمد في المسند عن ابن حبان عن ابيه عن ابن عمر ..

ولان قضية البيع المساواة والمؤثر في تحقيقها الكيل والوزن والجنس فان الوزن او الكيل يسوي بينهما صورة ، والجنس يسوي بينهما معنى ، فكانا علة .

هكذا يتضح حسب هذه الرواية ان علة ربا الفضل عندهم اجتماع الكيل او الوزن الى الجنس ، وعلة ربا النسيئة اتفاق الجنس واختلاف المنافع فيما لم يدخله كيل او وزن كالحيوان .

(والرواية الثانية) ان العلة في الائتمان الثمنية ، وفيما عداها كونه مطعوم جنس ، فيختص بالمطعومات ويخرج منه ما عداها .. ونحو هذا قال الشافعي : « العلة الطعم والجنس شرط ، والعلة في الذهب والفضة جوهريية الثمنية غالبا فيختص بالذهب والفضة لما روى معمر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام بالطعام الا مثلا بمثل - رواه مسلم - ولان الطعم وصف شرف اذ به قوام الابدان ، والثمنية وصف شرف اذ بها قوام الاموال فيقتضي التعليل بهما .

(والرواية الثالثة) العلة فيما عدا الذهب والفضة كونه مطعوم
جنس مكبلا أو موزونا ، فلا يجري الربا في مطعوم لا يكال ولا يوزن
كالتفاح والرمان والخوخ والبطيخ والكمثرى والأترج والسفرجل .. لما
روى عن سعيد بن المسيب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال :
« لا ربا إلا فيما كيل أو وزن مما يؤكل أو يشرب » أخرجه الدارقطني
وقال : الصحيح أنه من قول سعيد ومن رفعه فقد وهم . ولأن لكل واحد
من هذه الأوصاف أثرا والحكم مقرون بجميعها في المنصوص عليه ، فلا
يجوز حذفه ، ولأن الكيل والوزن والجنس لا يقتضي وجوب المائلة وإنما
أثره في تحقيقها في العلة ما يقتضي ثبوت الحكم لا ما تحقق شرطه ،
وابطعم بمجرد لا تتحقق المائلة به لعدم للمعيار الشرعي فيه ، وإنما تجب
المائلة في المعيار الشرعي وهو الكيل والوزن ، ولهذا وجبت المساواة في
المكيل كيلا وفي الموزون وزنا ، فوجب أن يكون الطعم معتبرا في المكيل
والموزون دون غيرهما . والاحاديث الواردة في هذا الباب يجب الجمع
بينها وتقييد كل واحد منها بالآخر ، فنهى النبي صلى الله عليه وسلم
عن بيع الطعام إلا مثلا بمثل يتقيد بما فيه معيار شرعي وهو الكيل والوزن .
ونهى عن بيع الصاع بالصاعين يتقيد بالمطعوم المنهى عن التفاضل
فيه .. (25) .

جواز التفاضل في الجنس بين يدا بيد لا نسيئة

لا خلاف في جواز التفاضل في الجنس بين يدا بيد .. - إلا عن سعيد بن
جبير - لأنهما جنسان ، فجاز التفاضل فيهما كما لو تباعدت منافعهما ،
ولا خلاف في إباحة التفاضل في الذهب والفضة مع تقارب منافعهما ،
فأما النساء فكل جنسين يجري فيهما الربا بعملة واحدة كالمكيل بالمكيل
والموزون بالموزون والمطعوم بالمطعوم عند من يعلل به فإنه يحرم بيع
أحدهما بالآخر نساء بغير خلاف .. وذلك لقوله عليه السلام : « فإذا
اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم يدا بيد » وفي لفظ : « لا بأس
بيع الذهب بالفضة والفضة أكثرهما ولا بأس ببيع البر بالشعير والشعير
أكثرهما يدا بيد ، وأما النسيئة فلا » رواه أبو داود . إلا أن يكون أحد
العوضين ثمنا والآخر مثمنا فإنه يجوز النساء بينهما بغير خلاف ، لأن

(24) المنسقى ج : 4 ، ص : 124 - 127 .

الشرع أرخص في السلم والاصل في رأس المال الدراهم والدنانير ، فلو حرم النساء ههنا لا نسد باب السلم في الموزونات في الغالب .. » (26).

ربما النساء في الصنف الواحد غير الربوي

أما علة امتناع النسيئة في الربويات فهي الطعم عند مالك والشافعي ، وعلة مع النسيئة في غير الربويات مما ليس بمطعموم عند مالك ، فالصنف الواحد المتفق المنافع مع التفاضل ، وليس عند الشافعي نسيئة في غير الربويات ، وأما أبو حنيفة فعلة منع النساء عنده هو الكيل في الربويات ، وفي غير الربويات الصنف الواحد متفاضلا كان أو غير متفاضل (27) .

فلا يجوز عند مالك بيع شاه واحدة بشاتين وهما متفقتا المنافع الى الى اجل ، الا اذا اختلفتا في المنافع كان تكون احدهما حلوبة والاخرى سميئة . وعند الشافعي كما يجوز بيع الحيوان بالحيوان متفاضلا من غير نسيئة يجوز بالنسيئة ، فيجوز شاه بشاة ، وشاة بشاتين نسيئة ونقدا . وأما أبو حنيفة فالمعتبر عنده في منع النسيئة - .. - هو اتفاق الصنف ، اتفقت المنافع او اختلفت ، فلا يجوز عنده شاه بشاة ولا بشاتين نسيئة وان اختلفت منافعهما .

ودليل مالك في مراعاة منع النساء عند اتفاق الاغراض سد الذريعة ، وذلك انه لا فائدة من هذه المعاملة الا ان يكون من باب سلف يجر نفعا وهو يحرم ، وقد قيل عنه انه اصل بنفسه ، .. ويشهد لمالك ما رواه الترمذي عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الحيوان اثنان بواحد لا يصلح النساء ولا بأس به يدا بيد » ، وقال ابن المنذر : ثبت « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى عبدا بعبدتين اسودين ، واشترى جارية بسبعة رؤس » وعلى هذا الحديث يكون بيع الحيوان بالحيوان يشبه ان يكون أصلا بنفسه لا من قبل سد ذريعة .

ودايل الحنفية حديث الحسن عن سمرة : « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة » قالوا : وهذا يدل على تأثير الجنس على الانفراد في النسيئة .

(26) نفس المرجع ص : 130 .

(27) بداية المجتهد ج : ، ص : 99 .

ودليل الشافعي حديث عبد الله بن عمرو : « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره ان يأخذ في قلائص الصدقة البعير بالبعيرين الى الصدقة » قالوا : فهذا التفاضل في الجنس الواحد مع النساء (28) .

الربا في النقدین

الربا في النقدین قسمان : نسيئة وتفاضل :

1 - يحرم ربا النسيئة اجماعا في بيع الذهب بالذهب بالفضة وهو الصرف، وفي بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة سواء كان ذلك مبادلة في المسكوك او مراطلة في المسكوك او المصوغ او النقار ، فلا يجوز التأخير في شيء من ذلك كله .. ومن أدلة منع النساء في النقدین ، حديث عمر : « الورق بالذهب ربا ألا هاء وهاء .. » .

2 - ويحرم ربا التفاضل في بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة في المراطلة والمبادلة ، فلا يجوز ان يكون بينهما زيادة اصلا ، بل يجب ان يكون مثلا بمثل عند الجمهور .. (29)

ما يعد صنفاً واحداً من الربويات ..

في باب الربا اختلف العلماء فيما يعد صنفاً واحداً مؤثراً في التفاضل مما لا يعد .. في مسائل كثيرة منها : القمح والشعير - وقد تقدمت الاشارة اليهما - ذهب مالك والاوزاعي الى انهما صنف واحد ، حكاه مالك في الموطأ عن سعيد بن المسيب ، وحجة مالك انه عمل سلفه بالمدينة ، وحجة أصحابه سماعاً ، ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال :

« الطعام بالطعام مثلاً بمثل » فقالوا : اسم الطعام يتناول البر والشعير ، وهذا ضعيف ، لانه عام تفسره لاحاديث الصحيحة ، وقياساً ، فانهم عددوا كثيراً من اتفاقهما في المنافع ، والمتفقة المنافع لا يجوز التفاضل فيها ..

(28) نفس المرجع ص : 100 - 101 .

(29) القوانين الفقهية لابن جزي ص : 214 - 216 .

وذهب أبو حنيفة والشافعي إلى أنهما صنفان ، ودليلهما سماعا قول النبي صلى الله عليه وسلم : « لا تبيعوا البر بالبر والشعير بالشعير الا مثلا بمثل » فجعلهما صنفين ، وفي بعض طرق عبادة بن الصامت « وبيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم ، والبر بالشعير كيف شئتم ، والملح بالتمر كيف شئتم يدا بيد » وصحح هذه الزيادة الترمذي ، ودليلهما قياسا أنهما شيان اختلفت أسماؤهما ومنافعهما ، فوجب أن يكونا صنفين ..

ابن رشد : « وسبب الخلاف تعارض اتفاق المنافع فيها واختلافها ، فمن غلب الاتفاق قال : صنف واحد ، ومن غلب الاختلاف قال : صنفان او أصناف » (30) .

واختلف الأئمة كذلك في الصنف الواحد من اللحم الذي لا يجوز فيه التفاضل فقال مالك : اللحوم ثلاثة أصناف : لحم ذوات الأربع صنف ، ولحم ذوات الماء (الحيتان) صنف ، ولحم الطير كله صنف .. وهذه الأصناف الثلاثة مختلفة يجوز فيها التفاضل . وقال أبو حنيفة : كل واحد من هذه أنواع كثيرة ، والتفاضل فيها جائز الا في أنواع الواحد بعينه .

وللشافعي قولان : أحدهما مثل قول أبي حنيفة ، والآخر أن جميعها صنف واحد ، فمثلا : أبو حنيفة يجيز لحم الغنم بالبقر متفاضلا ، ومالك لا يجيزه ، والشافعي لا يجيز بيع لحم الطير بلحم الغنم متفاضلا ، ومالك يجيزه .

ودليل الشافعي قوله عليه الصلاة والسلام : « الطعام بالطعام مثلا بمثل » ، ولأنها إذا فارقتها الحياة زالت الصفات التي كانت بها تختلف ، ويتناولها اسم اللحم تناولا واحدا . ودليل المالكية أن هذه أجناس مختلفة فوجب أن يكون أحدها مختلفا . والحنفية تعتبر الاختلاف الذي في الجنس الواحد من هذه ... مثل الاختلاف الذي بين التمر والبر والشعير .. والحنفية أقوى من جهة المعنى ، لأن تحريم التفاضل إنما هو عند اتفاق المنفعة (31) .

(30) بداية المجتهد ج : 2 ، ص : 101 - 102 .
(31) نفس المرجع والصفحة ، لابله بالقوانين الفقهية ص : 218 .

الربا وضغط العوامل الاقتصادية

تتسع منطقة تحريم الربا ثم تضيق تحت ضغط العوامل الاقتصادية، فالربا منذ قديم العصور كان معروفا ومتعاملا به ومحدد الفوائد عند قدماء المصريين .. وفي القوانين البابلية والاشورية وعند الاغريق والرومان .. ولكن الشرائع السماوية - اليهودية والمسيحية والاسلام - وسعت من منطقة تحريم الربا الى حد كبير ، وحرمته تحريما قاطعا .

حرمة اليهودية - المنحرفة - في التعامل بين اليهود دون غيرهم من الناس « فلا يجوز ليهودي أن يقرض بالربا يهوديا مثله ، ولكن يجوز له أن يقرض بالربا غير اليهودي » . وحرمة المسيحية حسبما جاء في الانجيل : « اذا اقترضتم لمن تنتظرون منهم المكافأة ، فأى فضل يعرف لكم ! .. ولكن .. افعلوا الخيرات واقترضوا غير منتظرين عائدتها ، واذن يكون ثوابكم جزيلا » ، (الايتان : 34 و 35 من الفصل السادس من انجيل لوقا) (32) .

وحرمة الاسلام تحريما قاطعا الى حد اعلان الحرب على متعاطيه ، فقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله .. »

ولكن اصحاب هذه الديانات ما لبثوا ان ضيقوا من نطاق تحريم الربا تحت ضغط العوامل الاقتصادية - كما زعموا - فتعاملوا به بحيل مختلفة وطرق ملتوية ، اخذه اليهود وأكلوه قديما كما حكى عنهم القرآن الكريم : « واخذهم الربا وقد نهوا عنه واكلمهم أموال الناس بالباطل .. » (النساء : 161) . واستباحوه علنا وتوسعوا فيه حتى صاروا محوور الدورة المالية حديثا ؛ من بيوتهم يخرج المال قراما تافها واليها يعود ضخما كثيرا . وتعاملت به المسيحية شيئا فشيئا أيضا ، فأباححت الفائدة في بعض الحالات الاستثنائية ؛ جوزت للمقرض ان يتقاضى من المقرض تعويضا عن خسارة أصابته بسبب القرض ، كما جوزت لجمعيات القرض

(32) مصادر الحق للسنهوري ج 3 : ص 194 - 195 .

الحسن .. أن تتقاضى فوائد يسيرة على المال الذي تقرضه ، تعويضاً عما تتجشمه من المصروفات في دفع أجور العمال وفي إدارة العمل (32) .

أما المسلمون - وهم المعنيون بالحديث في كل ما يكتب ويوجد في سبيل الربا - فبعد عصور الاسلام الزاهرة ، في القرون الاربعة الاولى من الهجرة ، صاروا يتناسون الوعيد الشديد المصاحب لتحريم الربا ، أمام ضغط الحاجة من جانب الفقراء ، وتحت وطأة حب المال وجمعه والتهافت عليه من جانب الاغنياء الذين خف في قلوبهم الوازع الديني ، فأحدث بعضهم حيلة للتعامل بالربا ظاهرها البيع الصحيح او القرض الحسن وباطنها عين الربا الذي حرمه الله ورسوله ، وبعض صور هذه الحيل لكثرة استعمالها بين الناس ، أعطى لها فقهاء الاسلام أسماء معينة تعرف بها مثل : العينة ، وضع وتعجل ، وانظرني ازدك ، والمزابنة ، وبيعوع الاجال ، والمحلل ، .. يصف ابن رشد الحفيد واحدة منها وهي « العينة » فيقول : « وصورة التذرع منه الى الربا المنهى عنه ان يقول رجل لرجل : أعطني عشرة دنانير على أن أدفع لك الى مدة كذا ضعفها ، فيقول له : هذا لا يصلح ، ولكن أبيع منك سلعة كذا ، لسلعة يسميها ليست عنده بهذا العدد ، ثم يعمد هو فيشتري تلك السلعة فيقبضها له بعد ان كمل البيع بينهما ، وتلك السلعة قيمتها قريب مما كان سألها ان يعطيه من الدراهم قرضاً فيرد عليه ضعفها » (33) .

وفي هذا المعنى (تعامل الناس بحيل الربا) . حمل ابن القيم الجوزية حملة شعواء على فريق من الفقهاء تشددوا في ربا الفضل الى حد أصبح معه تعامل الناس من قبيل المستحيل ، بينما تساهلوا في ربا النساء الذي حرمة القراءان باتفاق العلماء وأخضعوه لحيل مختلفة فقال : « وإذا كان أرباب الحيل يجوزون بيع عشرة بخمسة عشر في خرقة تساوي فلساً ويقولون : الخمسة في مقابلة الخرقة ، فكيف ينكرون بيع الحلية بوزنها وزيادة تساوي الصناعة ؟ ! وكيف تأتي الشريعة الكاملة الفاضلة التي بهرت العقول حكمة وعدلاً ورحمة وجلالة باباحة هذا وتحريم ذلك ؟ ! وهل هذا الا عكس للعقول والفطر والمصلحة ؟ والذي يقضي منه

(33) بداية المجتهد ج : 2 ، ص : 110 .

المعجب مباغتهم في ربا الفضل اعظم مباغلة ، حتى منعوا بيع وظل زيت برطل زيت . . ، وحرموا بيع مد حنطة ودرهم بمد درهم . وجاءوا الى ربا الفضل النسيئة ففتحوا للتحيل عليه كل باب ، فتارة بالعينه وتارة بالمحلل ، وتارة بالشرط المتقدم المتواطأ عليه ، ثم يطلقون العقد من غير اشتراط ، وقد علم الله والكرام الكاتبون والمتعاقدان ومن حضر انه عقد ربا مقصود وروحه بيع خمسة عشر مؤجلة بعشرة نقدا ليس الا : ودخول السلعة كخروجها حرف جاء لمعنى في غيره « (34) .

حكم الربا وجزاء المرابي

1 - حكم عقد الربا الفسخ لا يجوز بحال ، لانه محرم بالكتاب والسنة والاجماع - كما تقدم - ، ولما رواه الائمة - واللفظ لمسلم - عن ابي سعيد الخدري قال : جاء بلال بتمر برني فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من اين هذا » ؟ فقال بلال : من تمر كان عندنا رديء ، فبعت منه صاعين بصاع لمطعم النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك : « اوه عين الربا لا تفعل ولكن اذا اردت ان تشتري التمر فبعه ببيع آخر ثم اشتر به » ، وفي رواية : « هذا الربا فردوه ثم يبعوا تمرنا واشتروا لنا من هذا » . قال علماؤنا (المالكية) فقلوه : (اوه عين الربا) اي هو الربا المحرم نفسه لا ما يشبهه ، وقوله (فردوه) يدل على وجوب فسخ صفقة الربا وانها لا تصح بوجه ، وهو قول الجمهور ، خلافا لابي حنيفة حيث يقول : ان بيع الربا جائز بأصله من حيث هو بيع ، ممنوع بوصفه من حيث هو ربا ، فيسقط الربا ويصح البيع ، ولو كان على ما ذكر لما فسخ النبي صلى الله عليه وسلم هذه الصفقة ، ولامره برد الزيادة على الصاع ولصحح الصفقة في مقابلة الصاع » (35) .

2 - وجزاء المرابي عند الله في الآخرة واضح من القرآن الكريم ، حيث توعدده في آيات متتالية بخمس عقوبات : أحدها التخييط : « لا يوقمون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس » . الثاني :

(34) اعلام المؤمنين ج : 2 ، ص : 161 - 162 ، ط . دار الجيل - بيروت .

(35) تفسير الرطبي ج : 3 ، ص : 358 .

المحقق : « يحق الربا » . الثالث الحرب : « فاذنوا بحرب من الله ورسوله » . الرابع الكفر : « وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين » . الخامس الخلود في النار : « ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون » (36) .

روى ابن عباس انه يقال يوم القيامة لكل الربا : خذ سلاحك للحرب .

اما جزاء المرابى في الدنيا ، بعد دعوته الى التوبة والتخلي عن الربا يقتل كالمترد ان كان يجحد حرمة ، وان كان يقر بها ومع ذلك يتعامل به يحارب ويقاوم حتى يتركه ، قال ابن عباس : « من كان مقيما على الربا لا ينزع عنه فحق على امام المسلمين ان يستثيبه ، فان نزع والا ضرب عنقه ، وقال قتادة : اوعده الله اهل الربا بالقتل فجعلهم بهرجا اينما ثقفوا . . ، وقال ابن خوير مندأد : ولو ان اهل بلد اصطلحوا على الربا استحللا كانوا مرتدين ، والحكم فيهم كالحكم في اهل الردة ، وان لم يكن ذلك منهم استحللا جاز للامام محاربتهم . الا ترى ان الله تعالى قد اذن في ذلك فقال : « فاذنوا بحرب من الله ورسوله » (37) . والحكم بقتل المرابى محمول - كما سبق - على ان يتعاطاه مستحلا له ، اما اذا اعتقد حرمة وغلب على امره في التعامل به ، فانه لا يقتل ، بل يحارب ويمنع منه حتى يتركه ، لانه لا خلاف بين اهل العلم ، انه ليس بكافر اذا اعتقد تحريمه » (38) .

وبعد ، فهذه نقاط سمح بها الوقت ان ياتي عليها البحث المتواضع في « الربا » من خلال الكتب في واقعه الديني والتاريخي . . اما حال « الربا » في عالمنا المعاصر ، فقد اصبح التعامل به غير مقتصر على الافراد وبعض الشعوب ، بل صار منتشر وشاملا لكل الامم والدول ؛ غنيها وفقيرها ، من لم يتعامل به مباشرة يجبر على التعامل به عن طريق غير مباشر ، وقد حصل صدق خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم :

(36) المبسوط للرخسي ج : 12 ، ص : 109 .
(37) تفسير القرطبي الجامع لاحكام القرآن ج : 3 ، ص : 363 .
(38) احكام القرآن للجصاص ج : 1 ، ص : 471 .

« يأتي على الناس زمان لا يبقى احد ، لا اكل الربا ومن لم ياكل الربا اصابه غباره » (39) . ولا يخرج الامة الاسلامية من لؤة « الربا » الا الاتحاد والتعاون على ايجاد البديل للمصارف الربوية الحالية ، بانشاء شركات تعاونية ويوت مال خالية من انقوائد الربوية لاقتصادها وفق اوامر الكتاب والسنة ، وما ذلك على همة قادتها ولعمائها وشعوبها المؤمنة المخلصة بعزیز ، والله ولي الهداية والتوفيق .



(39) تفسير القرطبي ج : 3 ، ص : 364 .

دراست عامه

د افغانستان اسلامي امارت



نَظَرَةُ الْإِسْلَامِ إِلَى الْعَمَلِ وَالْعَامَلِ

للدكتور عمر البجيدى



... تم أن الاسلام كما نظم علاقة العبد بربه ، نظم علاقته بغيره من افراد مجتمعه ، والقصد من ذلك أن تكون العلاقة الطيبة بين الانسان واخيه منسجمة مع العبادة الخالصة لله ، ذلك أن الاساءة الى الخلق اساءة الى الخالق ، والاحسان اليهم ، احسان اليه ... والاسلام يرمي الى تحقيق مجتمع مثالي يقوم على الفضيلة والخلق القويم ، ويعمل على تحقيق عدالة شاملة من شأنها أن تمكن كل فرد من أن يعمل في هذه الحياة ، وهو مطمئن على نتائج عمله ، لذلك اهتم بتنظيم العلاقة بين الغني والفقير ، والشريف والوضيع ، وعمل على تهيب الفرص لكل فرد في المجتمع ، سهلا له السبيل لجزالة نشاطه ، ونظم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين ، فبنى الحكم على أساس العدل والمساواة : ليسير المجتمع الاسلامي سيرا طبيعيا ، كما أراد الله له ن يسير ، يسوده الخير ، وتعمه المحبة ، وتحكمه العدالة ، ويقوم بين ابناءه التعاون والتناصر ، ويستند على عقيدة نقية ، واعراف سليمة ، بعيدة عن تيارات الانحراف ، وزرع العقائد واضحا في معالمه ، مستقيما في سلوكه ، صادقا في عمله عادلا في احكامه ، لا تطفئ فيه مصلحة الفرد على مصلحة الجماعة ، ولا تذوب مصلحته في

(1) جزء من المعاصرة التي كان الكاتب قد القاها بمدينة اليوسفية بتاريخ 20 ماي 1981 استجابة لدعوة تلقاها من جمعية الثقافة والمسرح بنفس المدينة بمناسبة عيد الشغل .. ونظرا لطول المعاصرة ، فقد اكتفينا بجزئها الاخير ... المجلة .

مصالحتها ، يعيش فيه افراده متآلفين متحابين ، لا يطفئ عنصر الشر في
الفقير ليهاجم الغني ، ولا يقوى عنصر الاثره في الفني ليجحف بحقوق
الفقراء ، تتعاون فيه كل القوى دون أن يطفئ فيه جانب على آخر ، والا
انحلت عراه ، وفقد تماسكه ، وضاعت هيئته ، وتلاشت قواه ، وتفرقت
كلمته ، واختل توازنه ، وعمه النزاع والشقاق ... وربط جانب الدين
بجانب الدنيا ، واعتبر كلا منهما مشروعا ومطلوبا ، وحث المسلم على طلب
الكسب والمعاش دون أن يقنع منه بأن يظل حبس المسجد عابدا مبتلا
مستغفرا ، بل وجهه الى الاخذ من هذا وذاك بنصيب . واوجب عليه أن
ينزل الى رحاب الحياة ساعيا عاملا ، لان كل ذلك عبادة لله ، فمن كرس
حياته للحق والخير ، فعمله عبادة ، وكل قطرة عرق تبذل في سبيل الخير ،
وتحقق مصالح العباد ، فهي جهاد في سبيل الله ، هكذا يتجه الشرع
الحكيم في كل احكامه الى تحقيق اهداف الانسان ، وهكذا هي الحياة في
ظل المجتمع الاسلامي ، توازن بين طبقاته في كل شيء مزاجية بين مطالب
الجسد ، ونعيم الروح ، وثنائية مستمرة بين اعمال الدنيا والآخرة ، لا
ينبغي للمرء أن يهمل احدهما لصالح الآخر « اعمل لدنياك كأنك تعيش ابدا
واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » حكمة اسلامية رائعة تحقق التوازن في
سير الحياة ، وتحفظ المجتمع من التدهور والضياع ، فحياة المسلم في
هذه الدنيا رحلة متزاوجة ، من العمل الى العبادة ، ومن العبادة الى العمل ،
دين ودنيا ، يتزود المسلم من رسالة المسجد لرسالة الحياة ، وينشط
في المجتمع ابتغاء فضل الله ، وهو في كلا الميدانين عابد لله ، فهذا
التنوع ، وهذا الربط بين الدين والدنيا ، يحدد نشاط المسلم ، ويثير
احساسه ومشاعره ويلبي مطالب جسده ، فيحس بالراحة والاستقرار ..
ولتتضح لنا هذه المزاجية بين الدين والدنيا ، وتظهر بوضوح تلك
الاصرة القوية بين مطالب الروح والجسد في نظر الاسلام ، نتلوا قول الله
تعالى : « يا ايها الذين ءامنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى
ذكر الله وذروا البيع ، ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون ، فاذا قضيت الصلاة
فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم
تفلحون » . هنا نستطيع ان نلمس ذلك الازدواج ، وذلك الربط بين حياة
الدنيا وحياة الآخرة ، بين مطالب الجسد ، واشواق الروح ، فهذا النداء
الالهي الكريم ، ينقل المؤمن من جو البيع والشراء والتجارة ، ليلتقي بربه
في المسجد ، يتنسم عبير الايمان ، ويتزود في هذه الاجواء بزيادة من

التقوى ، حتى اذا ذهب الى عمله يكافح في الحياة ، ويكد في طلب الرزق - وهو مراقب ربه - لا يضل ولا يشقى ، تمنعه عبادته لربه من الوقوع فيما لا يرضى عنه مجتمعه ، فتراه يتفرغ للعمل ، وينقطع اليه باخلاص وتفان لينفع نفسه وينفع الناس ، اذ بفرغه من العبادة ، يختطفه النداء الالهي في هذه الآية من المسجد ثانية ، ليلقي به في غمار الحياة وبين عباها الزاخر ، يسعى ويعمل ، ويجد ويجتهد ، مبتغيا من فضل الله ، لا يجعل من المسجد كل هدفه ومبتغاه يقيم فيه اقامة دائمة ، فتكون الرهينة والسلبية واهدار العمل والسعي ، فذلك سلوك يعقته الاسلام ، ويحاربه بكل قوة وحزم ، فيجب على المسلم ان ينطلق من المسجد الى معترك الحياة ، ليمارس العمل الشريف ، والكفاح الشاق ابتغاء للرزق الحلال ، هذه هي رحلة المؤمن في هذا انكون كما تصورها الآية ، من العمل الى العبادة ، ومن العبادة الى العمل ، فالعمل في الجو الاسلامي عبادة خالصة لله رب العالمين ، وقد كان عراك بن مالك (ض) اذا صلى الجمعة انصرف فوقف على باب المسجد فقال : اللهم اني اجبت دعوتك ، وصليت فريضتك ، وانتشرت كما امرتني ، فارزقني من فضلك وانت خير الرازقين ، وروى عن بعض السلف انه قال : من باع واشترى يوم الجمعة بعد الصلاة بارك الله له سبعين مرة ، لقوله تعالى : « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله » فالمؤمن حين يعمل في الحياة موصولا بالله ، ملتصا منه الرزق ، طالبا المعونة والفضل ، فان عمله يكون عبادة لا تقل عن الصلاة في المسجد ، وبهذا يتميز العمل في الجو الاسلامي عنه في غيره من المذاهب الاخرى ، من راسمالية وشيوعية ، فالعمل في هذين المذهبين تقتضيه ضرورة المجتمع ، والتعب الدنيوي ، من اجل العادة والتقدم ، وتطوير الحياة فقط ، اما في الاسلام ، فهو بالاضافة الى انه مطلب دنيوي ، فهو ايضا مطلب ديني ، وعبادة خالصة لله ، وعلى هذا تكون دوافع العمل لدى المسلم منبثقة من القلب ، وحوافزه منبثقة من الوجدان ، والرقابة منروكة لله ، فالعامل المسلم يراقبه ضميره ، لانه موصول بالله ، على عكس العامل في ظل الشيوعية والراسمالية ، فان مراقبته موكولة لاجهزة المتابعة والمراقبة البشرية ، وشتان ما بين العاملين ، فالعمل في الجو الاسلامي موصول بعقيدة مؤمنة ، تدفع المسلم لان يبذل فيه كل جهد مستطاع ليبلغ به ذروة الكمال ، فهو اضافة الى انه يقدمه لنفسه أولا ، ولمجتمعه ثانيا ، فانه يقدمه قبل ذلك وبعده لربه ،

مراعيًا فيه وجه الله الكريم ، والعمل في الاجواء الاخرى يتقدم به صاحبه الى الدولة ، والى السلطة ، وما ابعد ما بين الاثنين ، لذلك نرى الحق سبحانه عقب على الانتشار في الارض بقوله : « واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون » وكأنه يذكر المسلم بأن يراقب الله وهو في جو العمل ، بعد أن ابتعد عن المسجد كي لا يفغل عن ربه طرفة عين ، سواء كان في المسجد ، أم في المعمل ، أم الحقل ، أم الدكان ، أو المكتب ، فذكر الله معناه : استحضار عظمته وجلاله في كل عمل عمله أو وظيفة تشغلها ، أو رسالة تؤديها ، ولذلك ينجح المرء في رسالته ، ويفلح في هدفه ، وينال ثواب الله تعالى ، فالعمل عبادة ، وهو شرف بما بعده شرف ، وكرامة من اسمى الكرامات ، ومن ثم كرم الاسلام العامل بما لا يخطر على بال ... ومراقبة العامل لله يدفعه لان يخلص في عمله ، بحيث لا يغش فيه أو يهمل ، أو يقصر ، بل عليه أن يبرز عمله في صورة رائعة يحبها الله ورسوله ، ويرضى عنها المجتمع ، وإذا استحضر العامل هذا امام عينيه ، وطبق هذا المنهج الرباني ، سيشعر في نفسه لا محالة أنه عابد لله حين يمارس تجارته في الحياة ، ويحس ايضا بأن وقته ملوئ لا نفرة فيه ولا فراغ ، وبهذا يأخذ الدين الاسلامي صبغته العملية ، بأنه دين الحياة ، يزكيها ، ويقود مسيرتها ، ويعصمها من التخبط والانحراف ، ودع عنك ما يردده المارقون المنتظمون ، ويشيعونه ، من أن الدين الاسلامي دين التواكل والتكاسل ، لا يهتم بالعمل ، ولا يحث عليه أو يرغب فيه ، فهذا قول خاطيء بجانب للحق ، ومصادم لواقع الاسلام وحقائقه ، وهي نظرة خبيثة الى هذا الدين ، تنبئ عن جهل اصحابها بحقائقه واهدافه وتعاليمه ومقاصده ، وما نحسب هدف اصحابها الا التنقيص من هذا الدين الخالد المتكامل ، فلنستمع الى الله تعالى وهو يحث على العمل ويمدح العاملين : يقول تعالى : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » ، فالاسلام اعتبر العمل من اهم وسائل الكسب وبرز اسبابه ، اذ العمل هو العنصر الفعال في ايجاد مجتمع متكامل ، وقد بين الله تعالى أنه خلق الارض لمعمارها فقال : « وسخر لكم ما في الارض جميعا » ، وذلك للعباد ليعملوا فيها ، ويكسبوا الخير منها ، ويتفوا الرزق في جنباتها فقال : « هو الذي جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه » وبين لهم كيف أنه سبحانه احيا لهم الارض بعد موتها ، واخرج لهم منها حبا وغاكة وماء يستمتعوا بخيراتها فقال : « وآية لهم الارض الميتة احييناها واخرجنا

منها حبا فمته ياكلون ، وجعلنا فيها جنات من نخيل واعناب وفجرنا فيها من العيون لياكلوا من ثمره وما عملته ايديهم افلا يشكرون » كما اباح لهم الرزق الحلال يطلبونه بكل الوسائل وسُتَى الطرق دون حرج او تخوف يقول تعالى : « ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم » في الوقت الذي نهاهم عن ان ينظروا بعين الحسد الى بعضهم البعض « ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض ، للرجال نصيب مما اكتسبوا ، وللنساء نصيب مما اكتسبن » ومكن لهم في الارض ، وسخرها لهم ، يستغلون خيراتها ، ويبحثون عن وسائل الكسب والمعيشة فيها فقال : « ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معاش » ومثل هذا في القرءان كثير ، وهو صريح الدلالة على ان عمل الانسان في هذه الدنيا مطلوب ، وهو ما يناقض تماما ما يشيعه ويردده اولئك الذين يصمون هذا الدين بأنه دين تواكل وتعود ويسفه رأيهم فيما ذهبوا اليه من ان الاسلام يوصي اهله بأن لا فائدة لهم من السعي والارادة ، لان السعي والارادة - حسب قولهم - معلقان بمشيئة الله فاذا سميناه وكان مقدرا الا يشمر سعيانا لم يشمر ، واذا لم نسع وكان مقدرا ان نصبح اغنياء او اقوياء اصبحنا كذلك من غير سعي ولا عمل ، فالآيات التي تلونها سابقا تناقض هذا الرأي وتنفيه بكل قوة . ونجد في السنة مثل ذلك ، فقد نوه النبي عليه السلام بالعمل ورغب فيه وحث الناس عليه في عدة احاديث فقال (ص) : « افضل الكسب ما كان من عمل اليد » وقال عليه السلام : « ان الله يحب العبد المحتسرف ويكره اعبد البطال » وقال : « ما اكل ابن آدم طعاما خيرا من عمل يده ، وان نبي الله داود كان ياكل من عمل يده » وقال : « طلب الحلال واجب على كل مسلم » وقال : « ايما رجل كسب مالا من حلال فاطعم نفسه او كساها فمن دونه من خلق الله فان له به زكاة » ، وقد مر على النبي (ص) رجل فرأى اصحاب رسول الله (ص) من جلده ونشاطه فقالوا يا رسول الله : او كان هذا في سبيل الله ، فقال عليه السلام : « ان كان خرج يسعى على ولده صغارا فهو في سبيل الله ، وان كان يسعى على ابوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله ، وان كان خرج يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله » . ويقول عليه السلام : « ان الله يحب العبد يتخذ المهنة ليستغنى بها عن الناس » ويقول ايضا : « من سعى على نفسه ليعزها ويغنيها فهو شهيد » وقال : « البطالة تقسي القلوب » وروى عن انس (ض) ان رجلا من الانصار اتى النبي (ص) فسأله فقال : « اما في بيتك شيء ؟

قال بلى ، جلس (كساء غليظ) نلبس بعضه ونبسط بعضه ، وقعب (اناء)
نشرب فيه الماء ، قال : انتني بهما ، فاتاه بهما ، فأخذهما رسول الله (ص)
بيده وقال : من يشتري هذين ؟ قال رجل : انا أخذهما بدرهمين فأعطاهما
إياه وأخذ الدرهمين فأعطاهما الانصاري وقال : اشتر بأحدهما طعاما
فانبذه الى اهلك ، واشتر بالآخر قدوما فانتني به ، فاتاه به فشده فيه
رسول الله (ص) عودا بيده ثم قال : اذهب فاحتطب وبيع ولا اراك خمسة
عشر يوما ، ففعل فجاءه وقد اصاب عشرة دراهم فاشترى ببعضها ثوبا
وبعضها طعاما ، فقال رسول الله (ص) هذا خير لك من أن تجيء المسألة
نكتة في وجهك يوم القيامة ، هذا درس عظيم يلقيه رسول الله (ص)
للمتواكلين والمتكاسلين ، وبه وبغيره نرد افتراءات المفتريين وأباطيل
المضللين ، وفي الاثر « أن اليد العليا خير من السفلى ، فاليد العليا هي
المنفقة والسفلى هي السائلة » وان الانسان ما احترف السؤال الا زاده
الله فقرا ، مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم : « وما فتح عبد باب مسألة
الا زاده الله بها فقرا » ، ونهى رسول الله (ص) أشد النهي عن أن يسأل
الانسان الناس وهو غير محتاج ، او قادر على العمل ، يقول عليه السلام :
« لان يأخذ احدكم حبله فيحتطب على ظهره فيبيعه خيرا له ممن أن يسأل
الناس أعطوه او منعوه » ، وقال : « لا تزال المسألة بأحدكم حتى يلقى الله
تعالى وليس في وجهه مزعة لحم » ، وقد رفض رسول الله (ص) الصلاة
على متسول مات وعنده مال جمعه من هذا الطريق ، فقد روى مسعود بن
عمرو عن النبي (ص) انه أتى برجل ليصلي عليه فقال : كم ترك ؟ قالوا
دينارين او ثلاثة ، قال ترك كيتين او ثلاث كيات . فالسعي في طلب
الرزق بالعمل الحلال والمشروع ، امر مطلوب ، بل أن النبي (ص) اعتبر
أن من الذنوب ما لا يكفره الا السعي في طلب الرزق ، وقد ورد أن سيدنا
عمر بن الخطاب (ض) لقي قوما لا يعملون فقال : ما انتم ؟ قالوا متوكلون ،
فقال : كذبتم ، انما المتوكل رجل القى حبة في الارض ثم توكل على الله ،
وقال : لا يقعد احدكم عن طلب الرزق ويقول اللهم ارزقني وقد علم أن
السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة ، وهو الذي نهى الفقراء أن يقعدوا عن العمل
اتكالا على الصدقات فقال : يا معشر الفقراء : استبقوا الخيرات ، ولا
تكونوا عيالا على المسلمين ، فما انت ترى أن الاسلام حث على العمل ونهى
عن التسول والتواكل مع القدرة على العمل ، لان من يتقاعس عن العمل وهو
عليه قادر ، هدفه أن يعيش على حساب المكدين المرهقين .

والاسلام اذ يحترم العمل ويحث عليه ، ويصون ثمراته ، ويجعل
العدوان عليه جريمة ، شرط فيه ان يكون حلالا طيبا ، بحيث لا يجوز ان
يطلب بوسائل غير مشروعة ، فالذي يطلب الربح بواسطة الغش والتدليس
والسرقة والربا والاحتكار والاستغلال وسائر انواع انكسب المحسرم ،
يعتبره الاسلام ظالما ، ومتعديا على حقوق الآخرين ...

ثم ان فائدة العمل لا تعود على العامل وحده ، بل تعود عليه وعلى
المجتمع كله ، فالعامل الذي يحرق الارض لتثمر الثمار ، وتنبت الزرع ،
انما يقدم للمجتمع خيرا عظيما ، والعامل الذي يبني الدور ويشيد المصانع ،
انما ينشيء بيديه ماوى لآخيه الانسان ، والنساج في معمله ، والنجار
والخياط والحداد انما يقدمون للمجتمع ما يتوقف عليه من انواع المصنوعات
فالعمل الانساني انواع ، فمن الناس من لا يحسن الا العمل اليدوي ، ومنهم
من يحسن الاعمال الفنية ، ومنهم من يحسن الاعمال العقلية وهكذا ...

فالعمال اليدويون يحتاج اليهم المجتمع لانهم هم الذين يقيمون
ال عمران بأيديهم ، ويقوم كل شيء فيه على سواعدهم ، فهم الذين يفلحون
الارض ، ويشقون القنوات ، ويرفعون البنيان ، والعمال الفنيون المهرة في
مختلف الصناعات يسهلون الحياة ، ويقيمون الحضارة ، وكل طائفة تكمل
ال اخرى ، والمجتمع يحتاج اليهم جميعا ، كل في دائرة اختصاصه ، قسمة
الله قسمها بين خلقه بعدل ، كل ميسر لما خلق له ، ونحب ان نوجه نظر
الناس الى ان العمل هو ابر طريق الكسب في الاسلام ، وان النصوص
الاسلامية التي وردت فيه تفيد شرفه ، وتعتبره نعمة تستحق الشكر مهما
كان هذا العمل حقيرا او بدا لنا كذلك ، فاحتراف الزراعة والفراسة
والصناعة امر مباح وغير قاذح في الزهد ابدا ، وقد مارسها الانبياء عليهم
السلام ، اذ كان لكل واحد منهم حرفة يعيش بها ، فكان آدم مزارعا حائكا ،
وكان ادريس خياطا وخطاطا ، وكان نوح وزكرياء نجارين ، وهود وصالح
تاجرين ، وابراهيم نجارا وزراعا ، وسليمان خواصا ، وموسى وشعيب
ومحمد صلى الله عليه وسلم وسائر الانبياء رعاة ، قال عليه السلام : « ما
بعث الله نبيا الا رعى الغنم ، قال اصحابه وانت ؟ فقل نعم كنت اُرعاها
على قراريط لاهل مكة » ، وداود عليه السلام دعا ربه ان يعلمه عملا بيده
يستغني به ويفني به عياله ، فاستجاب الله دعاءه والان له الحديد ، وعلمه
صناعة الدروع ، وهو اول من عملها ، فكان يرفع كل يوم درعا فيبيعها

ويتصدق بثلاثها ، ويشترى بالباقي ما يكفيه وعياله ، وفي هذا الصدد ، يقول الله تعالى : « والنال له الحديد أن أعمل سابقات وقدر في السرد ، اعملوا صالحا ، اني بما تعملون عليم » ، وفي الاثر : ان لقمان الحكيم قال لابنه : استغن بالكسب الحلال عن الفقر ، فانه ما افتقر احد قط الا أصابه ثلاث خصال : رقة في دينه ، وضعف في عقله ، وذهاب مروءته .

ويروى ان الوزاعي لقي ابراهيم بن ادهم وعلى عنقه حزمة حطب ، فقال الى متى هذا يا ابا اسحاق ؟ اخوانك يكفونك ، فقال : دعني يا ابا عمرو ، فانه بلغني انه من وقف موقف مذلة في طلب الحلال ، وجبت له الجنة ، وقال ابو سليمان الداراني : من بات تعباً من كسب الحلال ، بات والله عنه راض ، ويروى : من امسى فانيا من طلب الحلال ، بات مغفورا له ، واصبح والله عنه راض ، وقد كان اصحاب رسول الله (ص) يتجرون في البر والبحر ، ويعملون في نخيلهم ، ويتعاطون الحرف الضرورية التي كان يحتاج اليها مجتمعهم ، وكان رسول الله يشترك معهم في العمل ، فالكسب باليد من افضل الاعمال من حيث مجموع الانتفاع ، واذا كان البعض يرى عكس ذلك مستدلا بما روى عن رسول الله (ص) ، لا تتخذوا الضياع فتركوا الى الدنيا ، فان هذا النهي حملة العلماء على الاستكثار من الضياع والانصراف اليها بالقلب الذي يفضي يصاحبه الى الركون الى الدنيا ، واما اذا اتخذها غير مستكثر وقلل منها ، وكانت له كفافا وعفافا ، فهي مباحة غير قاذحة في الزهد ، وسبيلها كما قال الامام العيني : سبيل المال الذي استثناه النبي (ص) بقوله : الا من اخذه بحقه ووضعه في حقه ، وقد عد الامام الماوردي الزراعة والتجارة والصناعة من اصول المكاسب لعموم النفع بها ، وعموم الحاجة اليها ، لان العمل باليد فيه ايصال النفع الى الكاسب والى غيره .

عن ابن عباس (رض) قال : جاء رجل الى النبي (ص) فقال يا رسول الله ، ما تقول في حرفتي ؟ فقال له : وما حرفتك ؟ فقال : انا حائك ، فقال (ص) : حرفتك حرفة ابينا آدم ، وان الله سبحانه وتعالى يحب حرفتك ، وان حرفتك يحتاج اليها الاحياء والاموات ، فمن قال منكم قبيحا فقد انف من آدم ، ومن لعنكم فقد لعن آدم ، ومن اذاكم آذى آدم ، وان آدم خصمه يوم القيامة ، ولا تخافوا وابشروا فان حرفتكم حرفة مباركة ، ويكون آدم قائداكم الى الجنة » ، وروى ان رجلا مر بابي الدرداء ، وهو يفرس جوزة

فقال : اتفرس هذه وانت شيخ كبير ، وهذه لا تطعم الا في كذا وكذا عاما ؟
فقال : ما علي ان يكون لي اجرها وياكل منها غيري .

وخلاصة القول : ان الاسلام حين دعا الى العمل وحث عليه ، نهى عن البطالة ، لانها تؤدي الى فساد المجتمع واضطرابه وتعطيله ، فعندما يحجم الناس عن العمل كسلا منهم ، فانهم بذلك يضيعون جهودا كبيرة على الامة ، ويدفعون بالمجتمع الى التوقف عن الانتاج ، فتتعطل الصناعات التي تقوم عليها نهضته ، ويختل توازنه ، والفراغ لا يؤدي الا الى المفسدة ، لانه يدفع صاحبه الى ان يبحث عن القوت بطريق غير مشروع كالسرقة والنهب والقمار والغش ، او يدفعه الى احتراف التسول الذي سمعنا ما قال فيه نبينا عليه السلام ...

وقد اوصى الاسلام بالعامل خيرا ودعا الى انصافه واعطائه حقوقه كاملة وعاجلة ، قال صلى الله عليه وسلم : « اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه » ، وحذر من التلاعب بأجرته فقال : « ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة » ، وعد منهم رجلا استأجر اجيرا فلم يوفه أجره ، وقال عليه السلام : « اعطوا العامل من عمله فان عامل الله لا يخيب » ، كما دعا المشغلين ان يعملوا على اراحة العاملين وتسهيل اسباب السعادة لهم في هذه الدنيا ، ما داموا عاملين ، حتى انه دعا الى تزويج العاملين الذين لا يستطيعون مؤونة الزواج ، واسكانهم في مساكن تليق بهم ، اذا لم تكن لهم مساكن ، فقد روى الامام احمد ان النبي (ص) قال : من ولي لنا عملا وايس له منزل فليخذ منزلا ، او ليست له دابة فليخذ دابة ، وكل ذلك كما قال العلماء من بيت مال المسلمين ، لان الراحة التي ينالها العاملون توفر خيرا يعود على الجماعة الاسلامية ، فعلى المشغل ان لا يكلف العامل فوق ما يطيق ، تنفيذا لقول الله تعالى : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » ، فلا تكليف الا بالمستطاع ، يقول عليه السلام : « عليكم من العمل ما تطيقون ، فان الاعمال لالدائمة احب الى الله وان قلت » وقد قيد الفقهاء ساعات العمل بزمان محدد يستطيعه العامل ويستطيع الاستمرار فيه من غير اجهاد ولا ارهاق ، ومقدار ذلك يختلف باختلاف الاعمال وباختلاف الاحوال وباختلاف الزمان ، ومن المقرر في الشريعة ان الاجور في الاعمال تقدر بقيمة العمل ، وبما يكفي العامل وأهله بالمعروف من غير تقتير ولا اسراف ، وان ذلك يختلف باختلاف الاعمال والاشخاص والاحوال

والاعراف ، فالجهد الذي يبذله موظف او عامل في انجاز امر من الامور ، او انتاج سلعة من السلع ، لا بد ان يقابل بمكافأة مالية تكون ثمنا للجهد المبذول حسب نوعية الانتاج ، ودرجة صعوبته او يسره ، حتى لا يشمر العامل ان جهده يذهب هدرًا ، ومواهبه تضيع سدى ، واذا حصل ذلك ، كان من حق العامل ان يطالب بتدخل الدولة لحمايته من الحيف الذي لحقه ، اما اعطاء الراحة للعامل فهي شيء اساسي ، لان بالراحة قوام النفس ، تدفع عنها الارهاق والنصب ، وهي خير وسيلة لاستئناف العامل عمله بقوة وحزم ونشاط، وفي المثل : من لا راحة له ، لا عمل له، وفي الحديث : ان لنفسك عليك حقا ، وفيه ايضا : روحوا عن القلب ساعة بعد ساعة ، فان القلوب اذا كلت عميت ، وقد احاط الشرع الاسلامي العامل بضمانات تحصنه من الكوارث والاعطال ، فشرط الفقهاء ان يكون الاجير عاقلا مميزا ، فلو اصاب الصبي العامل ضرر او هلك اثناء عمله الذي استؤجر له ، فان المستأجر يكون مسؤولا عنه ، وعليه الضمان ، فاذا قتل خطأ كان وقع عليه حائط يعمل فيه كانت دينته على عائلة المستأجر وعلى المستأجر الاجر الذي استحقه الاجير المقتول ، واذا اصاب بشيء من الضرر كان على المستأجر التعويض ، واذا طالب الصانع بأجرته قبل استيفاء المنفعة بتمامها ، فانه يجاب انى طلبه ، فيعطى من الاجرة ما قام به من العمل او بحسب الايام التي عملها ، يروى ان رجلا اشتكى خادمه الى عمر بن الخطاب فلم ينكر الخادم وانما اعتذر بعدم كفاية ما ياخذه ويخشع صاحبه الذي يرضن عليه بالاجر الكافي فانقسم عمر ليقطن بد السيد اذا عاد الخادم الى السرقة ، وامره ان يعطيه ما يكفيه ، وللعامل الحق في ان يعلم أجرته قبل البدء في العمل ، خشية وقوع الخلاف بينه وبين رب العمل ، وفي هذا يقول عليه السلام : « من استأجر اجيرا فليعلمه أجره » ، فها أنت ترى ان العامل قد حماه الاسلام ، وحدد حقوقه وواجباته ، قبل ان تحميه النظم الحديثة التي يتبجح اصحابها بانهم عملوا على حماية العامل، بانشائهم النقابات والتعاضديات والكونفدراليات وغيرها من الالتساب الجوفاء التي لا تنفع العامل بقدر ما تضره ، او تدفعه الى الضرر بالآخرين ، فالاسلام قد كرم الطبقة العاملة ، وجعلها في الصف الاول من بين طبقات المجتمع ، باعتبارها طبقة منتجة ، تقضي على البطالة ، وتحارب الكسل والتواكل ، وهو بذلك يكون قد سبق القوانين الحديثة بما يزيد عن 13 قرنا ...

وجدير بنا ونحن نعيش شهر العمال ، ان نذكر الطبقات العاملة بمزايا هذا الدين ، ونبين لهم ان الاسلام اعطاهم من الحقوق والضمانات ما عجزت عنه القوانين الوضعية المستحدثة كي لا يتوهم العامل المسلم ان القوانين الوضعية هي وحدها التي نادى باعطاء حقوق العمال ودافعت عن مصالحهم ...

على ان الاسلام الذي يدعو الى انصاف العامل ويحميه من جشع ارباب العمل ويحوطه بهذه الرعاية والضمانات ، اوجب عليه ان يعمل باخلاص ، ويقوم بعمله على احسن وجه ، بحيث لا يتكاسل في عمله او يفش فيه ، او يدلس ، لان الاتقان والاخلاص في العمل شيء مطلوب ، والاهمال يضر بالمجتمع ، يقول عليه السلام : « ان الله يحب اذا عمل احدكم عملا ان يتقنه » ، وقال ايضا : « احل ما اكل العبد كسب يده الصانع اذا نصح ، وايلغ الصدقات اتقان العمل ، وان احسن ما يقرب العبد الى ربه العمل المتقن الجيد ، وليعلم التاجر الصادق ، والصانع الامين ، انهما احب الى الله من العابد المنقطع » ، روى عن ابن عباس (ض) ان قوما قدموا على رسول الله (ص) فقالوا ان فلانا يصوم النهار ويقوم الليل ويكثر الذكر ، فقال : ايكم يكفيه طعامه فقالوا كلنا ، فقال عليه السلام : « كلکم خير منه » ، وروى ان عيسى عليه السلام قال لرجل ما تصنع ؟ قال اتعبد ، قال من يعولك ؟ قل اخي : قال اخوك اعبد منك ، وسئل ابراهيم عن التاجر الصدوق اهو احب اليك ام المتفرغ للعبادة ؟ قال : التاجر الصدوق احب الي ، لانه في جهاد ياتيه الشيطان من طريق المكيال والميزان ، ومن قبل الاخذ والعطاء فيجاهده ، وقال عليه السلام : « التاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء » الا اننا للأسف بدانا نشك في اليوم من سوء تصرفات التجار والصناع لانهم اخلوا بواجب الامانة ، استهوتهم المادة ، وطففت على قلوبهم ، فأصبحوا لا يحترمون مهنتهم فلا يهمهم الا كسب المال ولو اتى من طريق غير مشروع ، فترى البائع والصانع والحرفي يزبنون للناس السلع الرديئة والبضائع المزجاة ، ويخدعونهم بأنواع الحيل حتى يورطوهم ، فكل من باع شيئا ، او صنع شيئا ، واستعان عليه بهذا النوع من التدليس والمكر والدهاء ، موهما المشتري والمشغل ما لا حقيقة له ، فهو آكل أموال الناس بالباطل ، فليحذر الصانع والبائع والعامل عقاب الله وعذابه ، لان الله اهلك قوم شعيب ودمرهم بسبب الغش والبخس ، كانوا يبخسون الناس في الكيل والميزان ، وتوعد

الله هؤلاء الذين لا يقومون بواجب الأمانة فقال : « ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ليوم عظيم » وليعلم هؤلاء أن الله مطلع على أحوالهم وتصرفاتهم ، ويراقب أعمالهم ، فإن أحسنوا أحسنوا لأنفسهم ، وإن أساءوا فلها ، ولا يظلمون إلا أنفسهم . روى أبو هريرة (ض) أن رسول الله (ص) مر على صبرة من طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللا ، فقال : يا صاحب الطعام ما هذا ؟ قال أصابته السماء يا رسول الله قال : أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس ، ثم قال : من غشنا فليس منا ، نرجو الله أن يجعلنا من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وإن يلهمنا رشدنا ويحفظ علينا ديننا وشكر الله سعيكم والسلام عليكم ورحمة الله .

الدكتور : عمر الجيـدي



الكينون النبوة

وحاجة البشر اليهما

للأستاذ: محمد بن حماد الصقلي



أولى التعبد :

تعبد الإنسان منذ عصوره الأولى ، وتدين في حياته البدائية ، ويتخذ المؤرخون من مظاهر الطبيعة المجيبة النافعة ، وتقلبات الكون الغريبة المخيفة أساسا لنشوء الديانة ، وسببا في انتشار العبادة ، فهم يرون أن الرغود القاصفة ، والبروق الخاطفة ، وقطع النيازك التي تنزل أحيانا من السماء والسيول الجارفة التي تنذر بلفناء . كلها أشياء أفزعت الإنسان في تلك العهود وأشعرته بأنها قوة قاهرة خارقة في هذا الوجود ، لم يتمكن من معرفتها ولم يستطع أن يأخذ أية صورة عن واقع الأمر فيها ، فنتج عن ذلك أن أجاطها بهالة من التدفيس والاحترام ، وبوأها من نفسه مقام الأكبار والأكرام ، واعتقد أنها هي مصدر نفعه ، وسبب ضره ، فعبدها ليستجلب منها الخيرات ، ولتدفع عنه المضرات ، ومن أجل ذلك خضع الإنسان البدائي للكواكب ، واله الأصنام وغيرها ، هذه هي مرحلة تعبد الإنسان الأولى ، وهي كما يزعم المؤرخون مرحلة خوف ورجاء ، كان الإنسان فيها يخاف من كل شيء ، ويرجو النفع من كل شيء ، ولا يتقسي شره ويأمل نفعه إلا بالخضوع له ، وعبادته ، فالديانة في هذه المرحلة كانت بدائية كما أن شؤون حياة الإنسان فيها كانت أيضا بدائية ، فمن أجل الخوف والرجاء تكاثرت المعبودات حتى صعب استقصاؤها ، وتعدّر

تعدادها ، ثم تخطى مرحلة الدنو هذه الى مرحلة اسمى ، فكما ترقى في مناهج حياته ، وفي العلوم والصناعات ترقى أيضا ادراكه الديني ، فاجتاز مرحلة تعدد الالهة من غير تمييز الى مرحلة تعددها مع التمييز والترجيح ، بأن اعطى رئاسة الالهة لواحد منها ، تتوفر له عوامل التصدير والزعامة ، ثم خرج الانسان من مرحلتي تعدد الالهة الى مرحلة عبادة الاله الواحد ، وقد تأثر بهذه النظرية كثير من الباحثين المسلمين نذكر من بينهم العميد الركن طه الهاشمي في كتابه : « تاريخ الاديان وفلسفتها » ، ومما جاء فيه قوله : « وفكرة الدين مندمجة بالانسان منذ اول نشأته ، وقد دل التنقيب على ان البشر حتى في ادوار ما قبل التاريخ ، كان متأثرا بفكرة المدين » الى ان قال : « ومن الجلي ان فكرة الدين هذه كانت ساذجة تنصف بالخوف والرجاء ، الخوف من مظاهر الطبيعة المخيفة ، والرجاء من مظاهرها الخيرة » .

ومن نصوصه في هذا المجال قوله : « واذا كان الدين ظاهرة وحاجة اجتماعية رافقت البشر منذ اول نشأته بحيث لم تخل جمعية بشرية من دين يلائم طباعها ويوافق بيئتها ، فمن الطبيعي ان يتجلى للباحث المقارن من دراسة الآثار التي اكتشفها العلماء في الاطلال الدوارس التي لا يزال بعضها يتلبس حضارة الدور الحجري ، ان فكرة الدين تطورت من حالة بدائية ساذجة الى حالة عالية متكاملة ، وان لرقى الفكر البشري نصيبا كبيرا من هذا التكامل » . ثم ساق قوله تعالى : « وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ، وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل راي كوكبا قال هذا ربي ، فلما افل قال لا احب الافلين ، فلما راي القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين ، فلما راي الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر ، فلما افلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون ، اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين » ، وادعى ان هذه الايات هي اشارة رمزية للتدرج من الوثنية الى التوحيد ، وهو ادعاء باطل لان التدرج يحتاج الى حقبة زمانية متباعدة ، وتطورات في احوال الحياة البشرية ، والايات انما هي استدلال بالاثار على المؤثر وبالمصنوعات على وجود صانعها .

وبعد هذا شرح كيفية التطور من الوثنية الى التوحيد فقال : (هكذا تطور التفكير الديني لدى الانسان الاول حتى اعتقد بقوة الروح ، والله

مظاهر الطبيعة مما شاقه واستراح اليه كالشمس والنار والربيع ومما خافه واضطرب منه كالظلام والعاصفة والرعد والصاعقة ، وهكذا اتخذ من هذه المظاهر آلهة خير وآلهة شر ، ثم أمسى وثنيا من في اعتقاده يعبد الاحجار والاشجار ولما تدرج في سلم الرقي وسما أدراكه ، وفطن الى انه لا يجوز ان يكون للاحجار والاشجار الحول والطول اعرض عنها ، وعظم الروح التي توهمها فيها ، وزاد من شأنها ، ونسب اليها قدرة التصرف في الكائنات خيرا وشرًا ، ثم صار مشتركا يعبد آلهة متعددة يتقرب اليها بالصلوات ، ويتقي شرها بالاضاحي والنذور ، بيد ان البشر لم يستمر على هذا الاعتقاد طويلا ، بل لاحظ النظام الباهر الذي تسير عليه الاكوان ، واخذ يتساءل عما اذا كان يجوز لهذه الآلهة المتعددة ان تتصرف في الكون بذلك النظام دون ان تكون خاضعة الى سلطة اعلى منها مقاما واعظم شأنًا ، وكان يرى في نظام الحكم الذي يخضع اليه مثلا لذلك ، وهكذا وضع الها اجل اعلاه فوق آلهته المتعددين تعمل بأوامره ، وتطور هذا الاعتقاد عند البعض فرأى انه من الضلال ان يحتاج ذلك الاله الى مساعدة الآلهة الاخرى فاجله ونزعه عن الشركاء واعتقد بآله واحد/احد .

ومن بين من تأثر بهذه النظرية ايضا ، الاستاذ عباس محمود العقاد فقد جاء في كتابه « الله » عند شرحه لاصل العقيدة قوله : « ترقى الانسان في العقائد كما ترقى في العلوم والصناعات ، فكانت عقائده الاولى مساوية لحياته الاولى ، وكذلك كانت علومه وصناعاته ، فليست اوائل العلم والصناعة بارقى من اوائل الاديان والعبادات وليست عناصر الحقيقة في الواحدة منها باوفر من عناصر الحقيقة في الاخرى) ، وزاد فقال : (وينبغي ان تكون محاولات الانسان في سبيل الدين اشق واطول من محاولات في سبيل العلوم والصناعات ، لان حقيقة الكون الكبرى اشق مطلبًا ، واطول طريقًا من حقيقة هذه الاشياء المتفرقة ، التي يعالجها العلم تارة والصناعة تارة اخرى) ، وفي موضع آخر من بحثه في هذا الموضوع قال : (يعرف علماء المقارنة بين الاديان ثلاثة اطوار عامة مرت بها الامم البدائية في اعتقادها بالآلهة والارباب ، وهي طور التعدد ، وطور التمييز والترجيح ، وطور الوحدانية ، ثم اخذ يبسط القول عن كل واحد من هذه الاطوار .

من هذه النصوص ، ومن نصوص غيرها كثيرة يتأكد ان نظرية تعدد الآلهة الناشيء عن الخوف والرجاء ، قد غزت ميادين البحث عند المفكرين ،

وغمرت مجالات النظر لدى المستنتجين فعادت عندهم حقيقة لا تقبل التردد، وأمر ثابتاً لا مجال فيه للتجدد، ثم تشبع بها الغريبيون والشرفيون على السواء، وأقتنع بجدواها المسلمون وغير المسلمون في جميع الانحاء، ومعظم هؤلاء ذهبوا الى أن صورة التدين الاولى، كانت تطبعها الخرافات والاساطير، فهي وحدها نقطة ابتداء لتدين الانسان، وبقدر ما كانت تجاربه تتزايد، ومعارفه تتسع، وتأملاته تتعمق، كان تفكيره الديني يترقى مرحلة بعد مرحلة الى أن وصل على مر الاجيال الى عقيدة التوحيد التي هي منتهى الكمال، في كل من تدينه، ومقومات تحضره، فعقيدة التوحيد على هذا حديثة جداً، فهي نهاية المطاف، وهي تمثل الدور الراقى في تفكير الانسان، وفي عقيدته الحقّة، اذ لم يصل الى هذا الطور الا بعد أن أوغل في فاسد العقائد، وأبله الخرافات، وافحش الوثنيات، ولسنا ننكر أن بازاء هذه النظرية، التي لا تتوافق مع الاعتقاد الديني نظرية أخرى تزعمها المدققون من المهتمين بتاريخ الاديان، فهوّلاء يذهبون الى أن افضل الاديان التي ظهرت على وجه الارض هو دين التوحيد القائم على أن الكائنات كلها خلقها خالق واحد وأوجدها اله غني عن الشريك، وعن المعين، أما ما عرفتة الانسانية من عهود الوثنيات وعصور الخرافات، وما ساد عندها من فاسد الاعتقادات فتغلبه عند هؤلاء : أنه كان بمنزلة الامراض الطارئة والعلل العابرة، أضرت الى حد ما بالتدين البشري وبالفطرة التي فطر الله الناس عليها، فعقيدة تعدد الالهة عرضت للانسان على هذا بمقتضى مؤثرات خارجة عن الطبيعة البشرية، عرفها الانسان في أطوار من التخلف، وفترات من الجزر الحضاري، ونسجل بارتياح أن اصحاب هذا المذهب أوصلهم البحث الى أن الدين فطري في لانسان، وأن العقيدة الحقّة هي الايمان بالاله الواحد، الذي خلق الاكوان كلها ودبر شؤونها واستحق وحده العبادة دون سواه، ومبعت ارتياحنا أنهم بهذا الاستنتاج ساروا من هذا الجانب في ركاب الاسلام، مع افتراض انهم لم يطلعوا وهم يبحثون على عقيدة التوحيد فيه، وفي الاديان السماوية التي سبقتة، وهو ما نستبعده، فمبدأ الاسلام الاساسي ومبدأ غيره من الاديان السماوية قبل أن تحرف أن عقيدة الاله الواحد أمر فطري في الانسان، قال تعالى : « فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون ». أخرج ابن مردويه في تفسير هذه الآية عن حماد ابن عمر الصغار، قال : سألت قتادة عن قوله تعالى :

« فطرة الله التي فطر الناس عليها » فقال : حدثني انس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فطرة الله التي فطر الناس عليها دين الله تعالى » ، روى البخاري ومسلم عن ابي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما من مولود الا ويولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جذعاء » ، وروى الامام مسلم عن عياض المجاشعي عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه عز وجل قال : « خلقت عبادي حنفاء مسلمين ، فاجتالهم الشياطين ، فحرمت عليهم ما احللت لهم ، وامرتهم ان يشركوا بي ما لم انزل به سلطانا » ، وروى الامام الترمذي عن انس رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد من ولد كافر او مسلم يولد على فطرة الاسلام ، ولكن الشياطين آتتهم فاجتالتهم عن دينهم فهودتهم ونصرتهم ، ومجستهم ، وامرتهم ان يشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا » ، فالفطرة المذكورة في الآية وفي الاحاديث هي الفريضة الانسانية المهيأة تهئية ذاتية ، والمستعدة استعدادات أصلية ، لادراك حقائق الأشياء في عالم المحسوسات ، وعالم ما وراء المحسوسات وهي غير القوة الطبيعية التي للانسان ، وبمقتضى لفطرة يكون الانسان المجرد عن العوامل الصارفة مقرا بالربوبية معترفا بوحداية الله ، وذلك الاقرار هو الوارد في الآية الكريمة : « الست بربكم ، قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين » ، فهذه الآية الكريمة اكدت ان عقيدة التوحيد هي الاساس في تعبد الانسان ، ولم يتخل عنها الا بحكم تأثيرات الانحراف ، التي حالت بينه وبين الاعتقاد السليم .

ان الذين ذهبوا الى ان التدين اصله الاصيل هو التوحيد ، هم وان ساروا في ركاب الاسلام التقوا مع اصحاب المذهب الاول في امرين :
الاول : تحديد الصورة الواقعية لديانة الانسان الاولى ، وعقيدته البدائية ، فجميعهم يصورون الديانة اذ ذاك بصورة يشوبها التفكك ، ويطبعون العقيدة بطابع يتجلى فيه التخلف .

الثاني : منهج الدراسة لاول تعبد باشرته البشرية ، فرغم تباين المذهبين فان اصحابهما ينطلقون من المعطيات التي تتجلى لهم من اقتناعهم بأن أول المتعبدين كانوا شعوبا بالغة التخلف ، وامما لا تتوفر لها أدنى مؤهلات التحضر ، ولا يحتفظون حتى بأبسط مناهج التفكير الديني ،

فحكموا كلهم حكما يقينيا على الانسان بانه في اول عهده بالحياة كان في بلاهة ، وانحطاط فكر وفي تفكك ووحشية ، لم يستطع بسبب ذلك ان يخلف اية معلمة يمكن ان تدل عليه ، وترشد الى اى اثر من آثار وجوده التمدني ، لذلك الفوا من اهتمامهم دراسة ما قد يكون وجد اذذاك من شعوب وامم ، فهي على هذا الحكم شعوب وامم غيبت عن البحث التاريخي لكونها لا يناسبها الا ان تكون مندثرة وغائبة ، ونحن نرى ان اجماع هؤلاء واولئك ينقصه المستند العلمي اعمتين ، فليس هناك من الدواعي ما يوصل الى تصحيح المذهبين فاحرى اعتمادهما ، بل ان الدكتور محمد بيسان ، صرح بتخطئة اصحاب المذهبين ، ووجه الخطا بالنسبة للامر الاول ، ان عصور حياة الانسان البدائية التي كانت وراء ما اطلقوا عليه (العصر الحجري الاول) هي عصور ضاربة في القدم ، عجز المؤرخون وخاصة منهم المهتمين بتاريخ الاديان ، عن ان يتخطوا عتبتها ، فاحرى ان يجولوا في مجاهلها ، فهي باعترافهم عصور خارجة عن سلطان العلم بعيدة عن متناوله ، وما كان خارجا عن سلطان العلم لا يكون الحكم عليه الا رجما بالغيب ، ولا يأتي التقرير عنه الا مخفوف بالشك والريب ، تنعدم فيه اهم مقومات الثقة فيه والاعتداد به ، وهي الصدق واليقين ، فتقديمهم للصورة على انها واقعية عن الديانة في تلك العصور ، هو تنزيل للتخمين منزلة الواقع المشاهد واظهار للشك في مظهر اليقين في المعتقد .

ووجه خطأ المذهبين في الامر الثاني : ان معطيات منهجهم قائمة على اقتراض غير مقبول فان مقتضاه ان الثابت في اذهان الباحثين ، وعلم الدارسين حول الامم المتخلفة عن ركب الحضارة هو ان تلك الامم انما وجدت متخلفة منذ بداية تاريخها ، واول وجودها واستمرت على حالها من التخلف ومظهرها من الانحطاط حتى اضمحلت ، دون ان تمر بأطوار من التقلب ، وتتعرض لموجات من المد والجزر الحضاري التي يعقبها دائما انحراف في العقائد وبلبلة في الافكار ، وتخلف في الدين ، وهذا افتراض لا دليل عليه ، بل لم يصرح به اى باحث بما في ذلك اصحاب المذهبين انفسهم ، فالثابت عند المؤرخين والباحثين ان عهود التخلف ، وعصور الانحطاط عاشها البشر بعد انقضاء حضارة سابقة ، وانصراف مدنية سالفة ، وعلى انقراض عهود التخلف شيدت حضارتنا القائمة ، وبنيت مدنياتنا الحالية والامر كذلك بالنسبة لمختلف المدنيات والحضارات . وبالنسبة لعهود التخلف والانحطاط ، فكل تخلف يأتي بعد الازدهار ، وكل

ازدهار يسبقه التخلف ، فالحكم اليقيني ببلاهة الفكر الديني في تلك
العهود ، وبقائه على وضعه حتى اضمحل هو حكم غير مدعم بالحجج ولا
مؤيد بالبيانات ، فلم يبق لنا لتقصي الحقائق ، الا ان نواجه هذه النظريات
المنتقدة بتوجيهات الاسلام ، فلئن كان المؤرخون وغيرهم يرون ان الانسان
في اول عهده بالحياة لم يكن يهدف الا لجمع القوت ، فهو عالة على الطبيعة ،
اشبه شيء بالوحوش البتة ، كان مجردا عن التفكير الذاتي ، بعيدا عن
السلوك الخلقي ، منسلخا عن الشعور الدوقي في جل من التقيد بالنظام
لكنه بفعل مرور الزمن ، وتكرار التجربة اخذ يتطور تدريجيا ، ويتحضر
شيئا فشيئا ، فان الاسلام يوجه الباحثين الى نظرة اكثر عمقا واطوع
مجالا ، فاقراء ان يذكر ان الارض وجدت ممهدة للانسان زاخرة بالنباتات
والطيور ، ومختلف انواع الحيوان ، فهو قادر على ان ينتفع بخيراتها
يستطيب العيش عليها « والارض بعد ذلك دحاها اخرج منها ماءها ومرعاها ،
والجبال ارساها متاعا لكم ولانعامكم » ويوضح كذلك ان اهلية الانسان
للثقافة والعلم متركزة فيه منذ بدايته في الوجود ، ولا ادل على انه يرشد
الى توفرها فيه من هذه الآية الكريمة وهي قوله سبحانه : « وعلم آدم
الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم
صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ،
قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال : ألم اقل لكم اني اعلم
غيب السما والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون » ، بل ان القراء ان
تجاوز ذلك ، الى ان جعل الانسان الاول خاضعا لقواعد القانون توجه اليه
اوامر والنواهي ، وينال جزاء طاعته بالشواب ، كما ينال جزاء مخالفته
بالعقاب ، قال تعالى : « وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة ، وكلا منها
رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ، فازلهمما
الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه ، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ،
ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين ، فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب
عليه انه هو التواب الرحيم » ، وما الامر والنهي مع مراعاة الجزاء الا
ثبوت لحقيقة القانون ، قال اسطن : (القانون هو خطاب متضمن امرا او
نهيا صادر عن سلطة عليا ومصحوب بجزاء ، فكم من اوامر ونواهي وجهت
الى الانسان منذ عهوده الغابرة ، وعصوره الاولى من ذلك نهيه عن اقتراف
جريمة القتل) . والقراء ان يرشد الى ذلك ، فمن بين الايات قوله تعالى :
« واتل عليهم نبا ابني آدم بالحق اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما ، ولم

يتقبل من الآخر ، قال لاقتلك ، قال انما يتقبل الله من المتقين لان بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك ، اني اخاف الله رب العالمين ، اني اريد ان تبوء باثمي واثمك فتكون من اصحاب النار ، وذلك جزاء الظالمين » . فكم من آية دلت على ان الله احاط بالانسان بأعظم عناية ، واكبر رعاية ، حيث بعث اليه المرسلين ليسلكوا به منهج الحق في عبادة الله وحده ، ولتبليغه الاحكام التي تجعله في مستوى ما تحمله من امانة ، فالانسان في نظر اقرءان رفيع القدر منذ نشأته سليم التفكير حتى في اول عهده ، مفطور على الدين ، مجبول على البحث والاستنتاج ، ولنا بصدد تتبع الادلة بالنسبة لكل من نظرية التاريخ وتوجيه الدين ، ويكفي ان تؤكد ان الشأن في استنتاجات المؤرخين ان تكون افتراضية اكثر من ان تكون واقعية ، او مستندة على نظريات لا يبعد ان تصير مفحومة بالمعلومات التي قد تنتج عن بحث الانسان المتواصل على ان ما هو مدون عند المؤرخين قد يكون مبنيا على قاعدة النشوء والارتقاء ، وهي قاعدة اخذت تضعف حتى عند اصحابها ، وما دام الامر قائما على الافتراض ، فلماذا لا نفترض ان يكون اشبه المزعوم بين الانسان وبين القرد ، هو اثرا باقيا من آثار المسخ الذي كان قديما بمقتضى قوله سبحانه : « كونوا قرود خاسئين » ثم رفع بمقتضى قوله سبحانه : « وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون » ؟ على ان المؤرخين كثيرا ما كانوا يستدلون على توحش الانسان القديم بما هو موجود من الجماعات المتوحشة في كل من الاواسط الافريقية والاسطورية والامريكية ، انهم يذكرون ان تلك الجماعات هي بقايا من الجماعات الانسانية القديمة ، ومعنى استنتاجهم هذا ، ان الشعوب المتأخرة في عصرنا الحاضر - وما اكثرها - لم يسبق لها ان عرفت الحضارة ولم يتقدم لها ان استطلت في ماضيها بظلال المدنية ، فمنذ وجودها وهي على هذا الحال من التأخر ، وهذا امر ساقط بالبدهة ومردود بالضرورة .

ان التوجيه الديني بقي في مستواه الرفيع ومركزه القوي ، ولم تستطع أية حقيقة علمية ان تبطل مفعوله ، او تنقص من صلاحيته ، وما ذلك الا لكون حقائقه تتصل الى حد بعيد بالاصلاح الجسدي للانسان ، والتنظيم الكامل للحياة .

وقد اناط الله تبليغ الدين بمن اصطفاهم من الانبياء ، واختارهم من الرسل الاصفياء فناسب ان نتكلم عن النبوة .

3 - النبوة

النبوة من السمعيات ، والسمعيات قسمان :

(1) الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة ، فان ما اخبر به الانبياء من المفيبات مسموعة بواسطة تبليغهم عن الله ، فكان سماع تلك المفيبات متوقفا على نبوتهم .

(2) الامور التي تتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية فانها جميعها متوقفة على سماعها من النبي الذي اخبر بها عن الله تعالى ، وللنبي معنيان : معنى لغوي ومعنى اصطلاحى . اما معناه اللغوي فيختلف باختلاف المصدر المأخوذ منه ، فان اعتبر اخذه من النبأ كان معناه الخبر ، وهو مهموز مخفف ، ومناسبته للعرف جاء من كونه مخبرا عن الله تعالى . وان اعتبر اخذه من النبوة كان معناه المرتفع ، ومناسبته للعرف جاءت من كون النبي عالي الشأن ساطع البرهان ، وان اعتبر اخذه من النبي كان معناه الوصل ، ومناسبته للعرف جاءت من جهة كون النبي وسيلة الى الله تعالى .

واما المعنى الاصطلاحي فقد قال الامام المضد في مواقفه : (من قال له الله ارسلتك او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ) ، وحذف في التعريف معمول ارسلتك ليعم من كانت نبوته خاصة ، وذلك في حق الانبياء قبل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، او من كانت دعوته عامة ، وذلك في حق خاتم النبيئين محمد (ص) فيكون التقدير ، من قال له الله ارسلتك الى قوم كذا . ومثاله قول الله تعالى : « والى ثمود اخاهم صالحا » . او الى الناس عامة ومثاله قوله عز وجل : « وارسلناك للناس رسولا » .

وعموم بعثته (ص) ، توجد في طليعة ما يحاول اعداء المسلمين من اهل الكتاب وغيرهم ان يضللوا الناس عنه او على الاقل ان يشككوه ، بل فيهم من يسوق آيات قرآنية وهو يتعمد وضعها في غير موضعها ، وحملها على ما لا يتفق مع حقيقتها ، وذلك كان يستدلوا بعدم عمومية رسالته (ص) بقوله تعالى : « انا انزلناه قرآنا عربيا » ، وقوله : « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه » ، وقوله : « هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم » ،

وقوله : « لتنذر قوما ما اتاهم نذر من قبلك » ، وقوله : « وأنذر عشيرتلك الأقربين » .

وقد تكفل الامام القرافي بالتشنيع على هؤلاء الذين حرفوا الكلم عن مواضعه ، ووضعوا الشيء في غير موضعه من وجوه :

(1) وصف القرءان بكونه عربيا بالنسبة للآية الاولى وبيان كونه سبحانه لا يرسل الرسول الا بلسان قومه بالنسبة للآية الثانية ، لا يدل على خصوص دعوته (ص) بل الحكمة ان الله تعالى انما يبعث رسله بالسنة قومهم ليكون ذلك ابلغ في الفهم عنهم ومنهم ، وهو ايضا يكون اقرب لفهمهم عنهم جميع مقاصدهم في الموافقة والمخالفة وازاحة الاعذار والعلل والاجوبة عن الشبهات المعارضة ، وايضاح البراهين القاطعة فان مقصود الرسالة في اول وهلة انما هو البيان والارشاد ، وهو مع اتحاد اللفظة اقرب .

فاذا تقررت نبوة النبي في قومه قامت الحجة على غيرهم ، فان اقارب الانسان ومخالطيه المطلعين على حاله والعارفين بوجه الطعن عليه اكثر من غيرهم ، اذا سلموا ووافقوا فغيرهم اولى ان يسلم ويوافق ، تلك هي الحكمة في ارسال الرسول بلسان قومه من قومه ، لا ان المقصود لا يتعدى برسالته لغير قومه . وفرق بين قول الله تعالى : « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه » وبين قوله : « وما ارسلنا من رسول الا لقومه » ، فالقول الثاني هو المفيد لاختصاص الرسالة بهم ، لا الاول ، بل لا فرق بين قوله : « وما ارسلنا من رسول الا لقومه » وبين قوله : « وما ارسلنا من رسول الا مكلفا بهداية قومه » ، فكما ان الثاني لا اشعار له بانه لم يكلف بهداية غيرهم ، فكللك الاول ، فمن لم يكن له معرفة بدلالة الالفاظ ومواقع المخاطبات سوى بين المختلفات ، وفرق بين المتلفات .

(2) لو قارنا بين اللغة التي نزل بها القرءان وهي العربية وبين اللغة التي نزل بها التوراة وهي العبرية واللغة التي نزل بها الانجيل وهي الرومية ، لوجدنا ان نفس الاعتراض يوجه الى التوراة والانجيل ، فالمسيحيون قاطبة ليست لهم ادراية بالعبرية ، فهم لذلك بين امرين : اما الا يقولوا بالتوراة ، وهذا لا يتفق مع واقع امرهم لكونهم يقولون بكتب

العهد القديم ، وخاصة منها الاسفار الخمسة : (سفر التكوين ، وسفر الخروج ، وسفر العدد ، وسفر اللاويين ، وسفر تثنية الاشتراع) . واما ان يقولوا بالتوراة ولا سبيل لهم الا ان يتعلموا اللغة العبرية . او يترجموا الى لغتهم تلك الاسفار العبرية . فكيف يعترضون على القرءان بما يطبقونه عمليا بالنسبة الى التوراة ، وما قلناه في التوراة بالنسبة للمسيحيين نقوله ايضا في الاناجيل بالنسبة للعبريين ، فهؤلاء وان كانوا اعداء للمسيح فهم يقولون بكتب العهد الجديد الشاملة للاناجيل الاربعة ، ورسائل بطرس ورسائل يوحنا ، ورؤيا يوحنا وغير ذلك .

(3) تطبيقه العملي في تبليغ رسالته يؤكد انه (ص) ، مبعوث الى الناس اجمعين ، ذلك انه قاتل اليهود وبعث الى الروم يندرهم ، وكتابه عليه السلام بقي محفوظا في بلادهم ازمانا عديدة يفتخرون به . كما انه راسل المقوقس ملك القبط بمصر ، وكسرى ملك الفرس بفارس ، ومن المسلم به ان رسل الله خاصة خلقه وخيرة عبادہ معصومون من الزلل مبراون من الخطأ ، فلا يعقل ان يكون مبعوثا الى خصوص قومه ثم يخالف ويعمم دعوته ، فما كان انذاره لغير العرب الا تنفيذا لاوامر الله له . ولم ينكر اولئك الذين تلقوا رسائله التي بعثها لهم ، كما ان قومه لم ينكروا ذلك ، وكل هذا يؤكد عموم بعثته ، خصوصا وان من جملة ما نزل عليه (ص) قوله تعالى : (وما ارسلناك الا كافة للناس) فالاية تصریح واضح بالتعميم لا تترك اي التباس ، ولا تبقى أية شبهة لمن يدعي التخصيص ، واذن ، فلا يخلو . اما ان يكون المنتقدون لا يعتقدون اصل الرسالة لا لقومه ولا لغيره ، فمن حقهم ان يطالبوا المسلمين بما يقتضي صدق اعتقادهم في شمول الدعوة المحمدية ووجودها ، وليس من حقهم ان يقولوا مثالا ، اوضحوا لنا دعوى كتابكم ، لان مثل هذا القول يستلزم الاعتراف بالكتاب اصلا ، لا على خصوص انه خطاب للعرب .

واما ان يكون المنتقدون يعتقدون اصل الرسالة لكنها مخصوصة ، فيلزمهم بمقتضى ما بيناه ان يقولوا بالتعميم ، والاية الثالثة التي اوردنا : (هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم) لا تقتضي انه لم يبعثه سبحانه لغير العرب ، فمن المعروف ان الملك العظيم اذا قال : بعثت الى موضع كذا رسولا من اهله ، لا يدل قوله على انه ليس بيده رسالة اخرى لغير قومه ، كما انه لا يدل قوله على انه لا يأمر قوما آخرين بغير تلك الرسالة ،

فلا حجة لمن يريد أن يضل الناس بالآية الكريمة . كذلك لا حجة لهم في الآية الرابعة التي أوردنا وهي قوله سبحانه : (لتندر قوما ما أنذر آبائهم من قبل) لأنها لا تفيد أنه (ص) لا ينذر غيرهم ، بل لما كان الذين يتلقون الوحي أولاهم العرب كان التنبيه بمنة الله على رسوله بهداية قومه أولى من غيرهم . فنظير الآية أن يقول الشخص لغيره : بعثتك لتشتري ثوبا ، فقله هذا لا ينافي أن يكون الشخص أمر غيره بشراء الطعام مثلا ، وإنما خصص الثوب بالذكر لمعنى اقتضاه ، وسكت عن الطعام لأن المقصد لا يتعلق به ، والعقلاء دائما يتكلمون فيما يوجد سببه ويستكثرون عما لم يتعين سببه ، وأن كان كل من المذكور والمسكوت حقا واقعا .

ونفس الأمر حاصل بالنسبة للرسالة المحمدية ، فهي عامة ، ولما كان المقصود اظهار المنة على العرب خصوا بالذكر ، وهذا هو شأن الخطاب أبدا فلا معنى أن يفتر جاهل بأن ذكر شخص معين يقتضي نفى الحكم عن غيره . وعلى هذا قوله تعالى في الآية الخامسة التي أوردنا : « وأنذر عشيرتک الاقربين » فليس فيها دليل على أنه لا ينذر غيرهم .

فلو قال القائل لغيره : أدب ولدك ، لا يدل على أن القائل نفى التأديب عن الغلام بل الجملة تقتضي تأديب الولد أولا لأن الغرض مخصوص به ، ولعله إذا فرغ من تنفيذ وصيته على الولد يقول له : وغلامك أيضا أدبه . وإنما كان البدء بالولد للاهتمام به .

ولا يخطر ببال عاقل أن يكون الكلام الثاني مناقضا للاول فقرأ به (ص) هم أولى الناس ببره عليه الصلاة والسلام واحسانه . فخصهم الله بالذكر كذلك ، لا لأن غيرهم غير مراد كما أوضحنا في صورة الولد والغلام . فتحصل أن هذه الآيات جاءت بالفاظ لغة العرب فهم أعلم بها . وإذا كان عليه السلام هو المتكلم بها ولم يفهم تخصيص الرسالة ، بل أنذر غير العرب من الأمم ، وأهل اللغة العربية لم يفهموا ذلك ، وكذا أعداء النبي من أهل زمانه لم يدعوا ذلك ولا فهموه ، ولو أنهم فهموه لأقاموا به الحجة عليه ، فما

فهمه إلا المنتقدون الذين هم اجانب عن اللغة ، فلا ينطبق حينئذ عليهم
المثل القائل : (ساء فهما فساء اجابة) .

واشار العضد في تعريفه بقوله : (ونحوه من الالفاظ) الى ما يؤدي
معنى ارسلتك ، كبعثتك وامرتك بتبليغ وغيرهما ، ومنه قوله تعالى :
(يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك) ولم يفرق في التعريف بين
لفظي الرسول وانبي بل جعله شاملا لهما . والرسول فعول بمعنى
مفعول ، يجوز استعماله بلفظ واحد للمذكر والمؤنث والمعنى والجمع ،
ويجوز التثنية والجمع ، فيجمع على رسل بضمين واسكان السين لغة ،
قاله في المصباح ، وهو مشتق من الرسالة ، والرسالة عرفها السعد في
شرح النسفية قائلا هي : سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب من
خليقه يزيح بها عنهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة .
وكما عرفوا الرسالة عرفوا كذلك الرسول المشتق منها . قال السنوسي
في شرح الصغرى : (هو انسان بعثه الله الى عبده وايمانه ليبلغهم عنه
احكامه التكليفية والوضعية وما يتبعها من وعد ووعد ونحوه ، وهل شرطه
ان يكون له كتاب جديد او شرع مخصوص او نسخ شرع من قبله او لا
يشترط فيه شيء من ذلك اقوال) .

وقوله في التعريف (بعثه الله) اي ابتداء او بعد الايحاء لمن قبله
بدليل انه تعالى نص على ان اسماعيل اوحى اليه بوقله : (واوحينا الى
ابراهيم واسماعيل) وعلى انه رسول بوقله : (واذكر في الكتاب اسماعيل انه
كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا) ، مع ان اولاد ابراهيم ومن جملتهم
اسماعيل كانوا على شريعة ابيهم ، وكذلك يقال فيما بعد موسى من انبياء
بني اسرائيل ، فانهم بعثوا لتجديد ما نسي من التوراة وبهذا يجاب عن
استشكال كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم .

فلا تلازم بين تبليغ الشرع ووجود الكتاب لانه قد يكون التبليغ بلا
كتاب ، كما اذا اوحى الى نبي من بني اسرائيل بتبليغ التوراة ، ولم ينزل
عليه كتاب اصلا ، وكيوشع بن نون واسماعيل فانهما امرا بتبليغ الاحكام ولا
كتاب لهما ، كما انه لا تلازم بين تبليغ الشرع ونسخ ما قبله لان التبليغ قد
يكون مع عدم نسخ شريعة من قبله ، ولا بين الكتاب والوحي بالشرع لوجود
الوحي من غير كتاب في حق من هو نبي فقط .

والتبليغ المشار اليه في التعريف هو تبليغ مخصوص . قال
البضاوي عند قول الله تعالى : (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك)
المراد ما يتعلق به مصالح العباد وقصد اطلاعهم عليه ، لا تبليغ كل ما انزل
فان من الاسرار الالهية ما يحرم افشاؤه .

وقوله في التعريف وقيل : وله كتاب او نسخ الخ . صاحب هذا
القول يشترط في الرسول بعد الامر بالتبليغ احد امرين : اما ان يكون له
كتاب او شريعة ناسخة ، واولى اذا اجتمع الامران . واما اذا انتفيا كما
اذا انزل على نبي من بني اسرائيل بتبليغ احكام التوراة الذي انزل على
موسى ولم ينزل عليه كتاب ولم تكن له شريعة ناسخة لشرع موسى فليس
برسول ، وهناك قول ثان يقول : لا بد للرسول ان يكون له كتاب وشريعة
معا ، الا انه لا يشترط فيها ان تكون ناسخة ولا يلزم من كونه له كتاب ان
تكون له شريعة لاحتمال ان يكون كله مواعظ .

وتعريف السنوسي ينطبق على تعريف المضد الذي يحتمل ان يشمل
كذلك تعريف النبي الذي هو انسان اوحى اليه بشرع مطلقا : فيكون اعم
من الرسول على القولين ، لانه شامل لما اذا امر بالتبليغ او لم يؤمر به ،
قال الامير وعكس بعضهم قال لان الرسول يكون من الملائكة . وقيل :
النبي انسان اوحى اليه بشرع وامر بتبليغه ، فيكون مساويا للرسول على
القول الاول في الرسول واعم منه على القول الثاني فيه لزيادة النبي بصدقه
على من ليس له كتاب ولا نسخ كبوشع بن نون واسماعيل .

وطريقة المشاركة تراد فهما ، قال الشيخ الامير : وعليه ظاهر قوله
تعالى : (وما ارسلنا قبلك من رسول ولا نبي) من حيث تعلق الارسال
بهما . وقيل : الرسول من اوحى اليه بواسطة الملك ، والنبي بالهام او
منام .

والملك خارج عن التعريفين لان المقصود تعريف الرسول في العرف
العام ، وهو الذي يظهر لعامة الخلق لكونه مبعوثا لارشادهم . والحكمة في
عدم ارساله كما في الجواهر الشعراني ان الارسال اختبار من الله تعالى ،
وهو انما يكون من بعضهم كما قال : (بشرا منا واحدا نتبعه) وقال تعالى :
(ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون) وايضا عامة

الخلق لا يناسبهم الروحاني المحض ، كما يشير اليه قوله تعالى : (قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا) .

ولو اننا لم نحمل تعريف الرسول على العرف العام لعرفناه بما يشمل الملائكة لقوله تعالى (جاعل الملائكة رسلا) .

اما الجن فهو ايضا لا يكون نبيا . وقوله تعالى : (يا معشر الجن والانس اني ابعث اليكم رسلا منكم) معناه : من مجموعكم او من احدكم ، فحذف المضاف كما حذف من قوله تعالى : (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) وانما يخرج من الملح دون العذب . وذهب الضحاك والكوفي وغيرهما الى ان الجن بعث اليهم رسول منهم تمسكا بمظاهر الآية . وقال مجاهد : الرسل من الجن ، رسول الرسل من الانس ، وهم النذر كالذين استمعوا القرآن فبلغوه قومهم ثم (ولوا الى قومهم منذرين) الآية . قال : فهذا الاعتبار قيل : رسل منكم ، خطابا للجن والانس .

واما الانثى فقد اختلف في نبوتها ، فمنهم من يرى نبوة بعضهم كمریم ، قال ابن السبكي : ويشهد بنبوتها ذكرها في سورة مريم مع الانبياء بمثل اللفظ الذي ذكروا به . قال : واختلف في نبوة غيرها ، كحواء وام موسى ، وآسية ، وسارة ، ولم يصح عندنا في ذلك شيء .

فالذكورة مشترطة في النبي على الراجح ، وفي الرسول اتفاقا ولا شاهد لنبوة الانثى في قوله تعالى : (واذكر في الكتاب مريم) لانه لا يلزم من ذكرها بنفس اللفظ الذي ذكروا به نبوتها لانه ليس بصريح فيها ، والمطلوب من هذه المسألة القطع ، والذي صرح به في القرآن وصفها بالصديقة فقط . وكذلك لا شاهد في ارسال جبريل لها ، وقوله : (انما انا رسول ربك) الآية ، لا يستلزم المطلوب الذي هو نبوتها وان قال به الاشعري وابن وهب وغيرهما . ويؤيد رجحان عدم نبوتها ما ذكره ابن الهمام من ان امر النسوة مبني على التستر والقرار في البيوت ، وزاد الشيخ زن الدين قاسم ذاكرا ان مما يؤيد عدم نبوتها قوله تعالى : (وما ارسلنا من قبلك الا رجالا يوحى اليهم) ، ويقول علي رضي الله عنه : (لو كانت الخلافة تصلح لامراة لكانت عائشة رضي الله عنها تستحق الخلافة . اضع الى ذلك ان النساء لا يصلحن للامارة والسلطنة والقضاء

وهذه الاحكام من فروع النبوة والرسالة ، فكن لا يصلح
لاصل النبوة اولى) .

وسر تعدد الرسل والانبياء ان مصالح اناس تتفاوت بالازمنة ولهذا
تنسخ الاحكام . اما حكمة بعثتهم فقد بينها السعد فقال انه تعالى خلق
الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما . وطريق
الوصول الى الاولى والاحترار من الثانية مما لا يستغل به العقل . وكذا
خلق الاجسام انما فاعلة والضارة ولم يجعل للعقول والاحواس الاستقلال
بمعرفتها اى كالمذكى والميتة ، وكذا جعل من القضايا ممكنات لا طريق
للعقل الى الجزم باحد جانبيها ، وواجبات وممتنعات لا تظهر للعقل الا بعد
نظر دائم وبحث متواصل لو استقل الانسان به لتعطلت اكثر مصالحه .
فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال : (وما
ارسلناك الا رحمة للعالمين) ومقتضى احكمة التي هي المصلحة والعاقبة
الحميدة ان تكون الرسالة بحسب الاصل ممكنة وواجبة بالمرض .
والمعتزلة جعلوا ارسال الرسل واجبا عقلا لكونه في نطاق الصلاح والاصلاح
وهم يوجبون بعثة الرسل رغم مذهبهم ان الاحكام مدركة بالعقل واجبا
لكونهم يجوزون وقوع العقل في الخطأ ، فالاصح بعث رسول معصوم ون
وجود الرسول ادعى للامتثال والهداية ما دام المرسل اليهم يتيقنون انه
مبعوث من قبل الله تعالى .

ثم ان النبوة والرسالة ختمت بالرسول عليه السلام ، وبرسالته التي
هي الاسلام ، فهو الذي ارتضاه الله عز وجل ولن يقبل من احد سواه ،
فهو دين العقائد الصحيحة والعبادة السليمة ، وهو شريعة الحياة الانسانية
ومنهج الطبيعة البشرية ، فاحكامه ملائمة لكل عصر ما تقدم العمران ،
وسمت مدارك بني الانسان ، ومكونات تعاليمه تبلى رويدا رويدا على مر
الزمان ، وتتجلى للباحثين صلاحيتها في كل آن ، انها دائمة القداسة ،
ومعروفة الاصاله وواضحة الدلالة ، سهل السورود من معينها على
المنعطين ، ويتيسر بها رفع الحرج الفكري عن الحائرين ، ومع سهولتها
وتيسرها لا تنصاع لتحريفات المنحرفين ولا تخضع لتاويلات المفرضين .
وبنشرها وتعميمها خرج العالم من دياجير الجهل الى نور العرفان ، وسمت
البشرية من حضيض الشقاء الى اوج السعادة .

وقد ضرب المثل الأعلى في تفهم تعاليم الاسلام وتطبيقها على مقتضى الشريعة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكذا التابعون وغيرهم ، من ابناء قرون الاسلام الاولى ، وبفضلهم توأملت امانة التبليغ ، التي تحملوها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ودخل الناس على اختلاف اقطارهم وطبائعهم في دين الله الذي هو دين الفطرة ، واحتمت افواجهم بظلاله عن طواغية ، ووجدوا في حماه السلامة ، والرفاهية ، وباجتهادهم تكسرت اغلال العقول ، وانفكت قيود الافكار فلمس الناس ان الاسلام دين العلم والحكمة ، وبتعزيزهم للدعوة الاسلامية بالحجة الواضحة آمن الناس ان الاسلام دين الحق ، وبانصافهم ولو على حساب النفس والاهل ، اجمع المتصفون على ان الاسلام وحده دين العدالة .

لقد استطاع اسلافنا - برد الله تراهم - ان يكونوا قادة العالم ، ورأسه المفكر والقراءان الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم تبواوا اوج العز والسؤدد ، ونشروا بين سكان البسيطة منلهما العليا ، وفضائلهما لغويمة ، فعاشوا في ظليهما سعداء آمنين .



مسؤولية رجل التعليم في توجيه
الشباب ووقاية المجتمع من الجريمة

للدكتور : عبد السلام الادغيري



فضلت الكتابة في هذا الموضوع بالذات لما رأيته من شبابنا واشغالنا من الانحراف ، انهم بدأوا يفقدون السيطرة على انفسهم ، فشرعوا في تلبية رغباتهم المادية مهما كانت هاته الرغبات مضرّة بهم أو بمجتمعهم . وقد طفت عليهم غريزة الهدم طفيانا كبيرا ، يخرجون من المدارس والمحافظ لا زالت في ايديهم ، وهم يفكرون في اذابة مجتمعهم يرمون السيارات بالحجارة ويرشقون النوافذ بالحصى ، ويسرقون اشياء تافهة كلما وجدوا فرصة لذلك ، ويتلفون كل شيء صالح يصادفونه في طريقهم ، وهذا ان دل على شيء فانما يدل على ان تربيتنا لثولادنا تربية فاشلة ، وانها ليست مبنية على اسس قوية وصالحة ، واذا كان ابناء المدارس - رجال المستقبل - يفعلون هذا ، فما هو وضع الجاهل الذي لم يوفق في الدخول الى المدرسة ؟؟ .

ان المسؤولية الكبرى تقع على المجتمع والبيت والمؤسسات التربوية (1) ، ولكن رجل التعليم يتحمل القسط الاكبر من المسؤولية ، فدروس الاخلاق التي يلقتها تلامذته لم تجد شيئا ، والشخصيات التاريخية النموذجية في الصلاح التي يدرسها لهم لا ياخذون منها عبرة ولا يحاولون

(1) انظر قول الرسول (ص) : « الا كلّم راع وكلّم مسؤول ... الخ » في صحيح البخاري مع شرحه القسطلاني ص : 36 ، ج : 10 .

ان تكون لهم قسوة في حياتهم . وتعاليم ديننا الحنيف يستثقلونها
ويحسبونها رجعية وتزمتا . . . وترتب عن هذا النهج المخالف للاخلاق
العربية الاسلامية ان بدأت ظاهرة الاجرام تتفاقم بين الاحداث ، وتزايد
عدد المنحرفين من الشباب ، وتراكمت ملفاتهم على رفوف المحاكم ،
الامر الذي ينذر بالخطر ان لم ندارك هذه الظاهرة ونعالجها بالحكمة
والروية والتبصر ، وذلك بفهم الدواعي التي تؤدي بالاحداث الى الانزلاق
في الهاوية والسقوط في الجريمة دون ان يدركوا الاخطار التي يقتحمونها .
وليس هناك من يستطيع ان يفهم الطفل المراهق او الشاب ان لم يكن
رجل التعليم الذي درس تربية الطفل ونفسيته وغرائزه ودوافعه منذ ان
كان في المهد صبيا ، الى ان ترعرع وصار في مجتمعه شابا يافعا . فرجل
التعليم سواء كان مدرسا او معلما او استاذا او مربيا هو اقوى الناس على
معرفة مشكلات الاحداث (2) وهو اقدرهم على التحكم في سلوكه ، وبالتالي
فهو القادر على تحويل الطفل او المراهق او الشاب من الطريق المنعرج الى
النهج المستقيم السوي ، وبذلك يقي مجتمعه من الجريمة ويحفظه من
الانهيار .

ولكن ليس كل رجل التعليم يقوم بهذا الواجب النبيل يوفق فيه
وينجح مهما كانت صفاته واخلاقه وعلمه ومدرسته التي يربي فيها ، او
الكيفية التي يعامل بها الطفل او الطالب ، بل لا بد من شروط واوصاف
خاصة يتصف بها المربي ، وسواء كانت طبيعية او مكتسبة ، ولهذا نرى ان
الوقاية من الجريمة ينجح فيها من توفرت فيه صفات خمس . وهاته هي
التي سيركز عليها في هذا البحث المتواضع :

اولا : اتقان رجل التعليم مادته .

انه لا يؤثر في النشء ان لم يتقن مادته العلمية قبل كل شيء ويعرف
كيف يوصلها الى اذهانهم حتى يستوعبوها بأقل مجهود . . . (3) وبذلك
يحبونها ويزول كابوس الخوف من الامتحانات . لان هاته تكون عقدا رهيبا

(2) بحسن هنا الرجوع الى كتب علم النفس ، ولا سيما منها كتاب : الصحة النفسية
للدكتور مصطفى فهمي ، حيث تكلم عن المشكلات السلوكية ، في ص : 241 .
(3) يمكن الرجوع هنا الى مقدمة ابن خلدون ص : 471 في الفصل الثلاثين (وجه الصواب
في تعليم العلوم وطريق افادته) ط 1 الاثر الشريف سنة 1348 هـ - 1930 م .

في نفوس التلاميذ ، وينشأ عنها انحراف في المستقبل وعصيان في الحاضر (4) بينما اذا احبوها اقبلوا عليها فتنقل المحبة من المادة الى الاستاذ وتنشأ علاقة بينهما مبنية على الود والاحترام والرغبة في الاستزادة من علمه . وهنا يجد رجل التعليم الفرصة مواتية فيوجههم الى اعمال الخير والى الاتصاف بالخصال الحميدة عن طريق الاشارة ، ودون ان يدخل معهم في التفاصيل ، فالمربي في المدرسة يجب ان يكون كاختصاصي في الصحة النفسية (5) حتى يمكن له ان يفهم حاجات تلامذته وطلباتهم ، وما ينبغي ان يقدم لهم من خبراته العلمية ومن نصائحه وتوجيهاته ، بينما الذي لا يتقن مادته او لا يعرف التصرف فيها وتكييفها حسب قدرة المتعلمين فانها تصعب عليهم المادة والنتيجة كرهها واستئثار صاحبها ، او بغضه ، ثم الرسوب في النهاية ، الامر الذي قد يترتب عنه الطرد من المدرسة والخروج منها الى الشارع ، ويتصادم بالمجتمع الذي لا يجد فيه المؤسسات التي تؤويه وتصلح اعوجاجه فيسقط ضحية في يد المنحرفين ويقع في الجريمة ، وكان السبب الرئيسي لهذا عدم اتقان رجل التعليم مادته . فعليه اذا ان يتقنها حتى يقي مجتمعه من الجريمة .

ثانيا : شخصية رجل التعليم :

ان اتقان رجل التعليم لمادته كما وكيفا لا يكفي في التأثير على المتعلمين ، فلكي يكون عنصرا فعالا في محاربة الجريمة ووقاية المجتمع منها - فلا بد ان يكون ذا شخصية كاملة جذابة متصفة بالاخلاق الحميدة ، تطبق ما تلقنه للتلاميذ واطلبة ، لها الثقة بالنفس والشجاعة تتقبل ما يواجه اليها من نقد ، تعاملهم بهدوء وسعة صدر مع تقدير افكارهم واصلاحها بكيفية لا يشعر التلميذ بان افكاره يستهزا بها من معلمه او من زملائه ، لان جميع ما يقوم به المربي او المعلم من افعال مادية او معنوية لها تأثير كبير على نفسية المتعلم (6) فالذي يرشد تلامذته الى الاتصاف بالاوصاف

-
- (4) اثبت علماء النفس ان الغوف يسبب النسيان .. انظر كتاب : علم النفس : اساسه وتطبيقاته التربوية . د. عبد العزيز القرشي ص : 172 .
 (5) انظر النظرة الفسيقة للمنهج المدرسي قديما في كتاب « الصحة النفسية في الاسرة والمدرسة والمجتمع » : د. مصطفى فهمي ، ص : 53 ط 2 - القاهرة .
 (6) راجع هنا الصحة النفسية وشخصية المدرس ص : 393 من المرجع السابق .

النبيلة وإلى طريق يبعدهم عن الجريمة ، ولكنه هو نفسه لا يعمل بما يقول ، فان التلاميذ لا يتأثرون بإرشاداته لانهم يعرفون مسبقا ان مربيهم ممن الذين يقولون ما لا يفعلون (7) ويدركون انه هو نفسه في حاجة الى من يأخذ بيده ويرشده .

ان هذا لا يؤثر التأثير النافع ، وقد يؤثر فيهم التأثير السيء ، ويكون هو السبب في انحرافهم عن الجادة ، لانهم سوف لا يحترمونه ويستخرون منه ويهملون كل توجيهاته ونصائحه ، وبذلك يخلق فجوة هائلة بينه وبينهم ، الامر الذي (قد يعكس على حياتهم الدراسية بصفة عامة او يؤدي الى اضطراب علاقاتهم داخل حجرة الدرس (8) بصفة خاصة .

ومن هنا تبدأ العداوة ، وهي العنصر الاول في تشجيع المتعلم على الانحراف والمصيان ثم اقتحام الجريمة .

ان شخصية المربي تلعب دورا هاما في بناء شخصيات التلاميذ ، ويمكن اعتبارها المفتاح لوصول الى نجاح الموقف التعليمي او مثله (9) ، يقول علماء النفس : « ان الطلاب الصغار كالمرأة ، تعكس حالة المدرس المزاجية واستعداداته الانفعالية ، فان هو اظهر روح المرح والاستبشار والتفتح للحياة كان خليقا بطلابه ان يظهروا الابتهاج وروح العودة والتجاوب معه ، اما ان هو اظهر الاكتئاب والضميم والتبرج وسرعة التوتر لم يجد من تلاميذه الا ما واجههم به فلا ينبت المدرس الذي اضطربت نفسه واحتل الجانب الانفعالي منه شخصيته الا تلاميذ مضطربين انفعاليا ومنحرفين سلوكيا » (10) .

(7) ارجع الى قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ، كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون » : سورة الصف ، الآية : 3 - 2 .

(8) الصحة النفسية ، ص : 394 .

(9) يقول د. مصطفى فهمي : « .. وعلى الرغم من ان التأثيرات التي يحدتها للمدرس في التكيف على تلاميذه ، لم تنجح بعد ونسجها كافيا ، الا انه من المسلم به ، ان مثل هذا المدرس يولد في تلاميذه دفاعات سيكولوجية ضد ما يحدده المدرس من مؤثرات » . المرجع السابق ص : 395 .

(10) نفس المرجع ، ص : 124 .

ثالثا : اتصاف رجل التعليم بالعطف والمحبة لمن يعلمهم (11) أن الذي يتصف بالفضاضة والميل الى القسوة والسيطرة والعدوان لا يوفق في تربية النشء تربية صالحة ، ولا يمكن له ان يخرج لنا رجالا صالحين ، لان القسوة وعدم محبة التلاميذ ومعاملتهم معاملة لا تحترم انسانياتهم تؤدي بهم الى ان يكونوا جبناء في القسم منكشبين على انفسهم يظهرون له الطاعة ، فاذا خرجوا من المدرسة تنفسوا الصعداء ، وبحثوا عن الاماكن التي يستطيعون فيها ان يفجروا كتبهم ويظهروا فيها شجاعتهم .

ومن هنا يكون امليل الى العدوان ويطبقونه في اول الامر فيما بينهم وبين اخوانهم وزملائهم ثم ينتقل ذلك الى الشارع والى المجتمع ، حيث يجعلون (العنف وسيلة للتعامل مع الناس عموما) زيادة عن اوصاف اخرى يتصفون بها مثل الكذب والخداع والنفاق والغش . لان هاته الاوصاف يواجهون بها مطالب معلمهم المتعسفة المبنية على حب السيطرة وعلى عدم احترام التلاميذ والعطف عليهم ومحبتهم .

والطفل او المراهق او الطالب في حاجة الى المحبة والامن والطمأنينة حتى يؤدي بامانة وحب ما يتلقاه من تربيته .

يقول علماء النفس : « ان اشباع الحاجة الى الحب شرط اساسي لصحة الفرد النفسية والسبيل الهام الى توافقه ، واذا كان الامر كذلك فلا بد من الحرص على اشباع هذه الحاجة حتى ينشأ اشخاص اصحاء في نفوسهم اسوياء في سلوكهم » (12) . فالمحبة اذا ضرورية في رجل التعليم ، ولكن المحبة التي نشرطها فيه يجب ان تكون متوفرة ايضا في البيت وفي الآباء بالخصوص . فالمحبة شرط اساسي في بيت الطفل وفي قسمه على السواء . فاذا شعر في بيته بأنه شبه منبوذ او غير مرغوب فيه الرغبة الكاملة لسبب ما ، فانه يتقلب من الطفل الهادئ النشيط المحب

(11) انظر كيف كان الرسول الكريم يقدر الاطفال والمصبيان ويسلم عليهم .. في صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري للمصنفين ، ج : 11 ، ص : 27 ، ط . - بيسروت مصورة .

(12) الصحة النفسية ص : 58 . واسوياء جمع سوي . يقال : فلام سوي اي مستوى الخلق لا عيب فيه ولا داء .

للخير الى طفل شرس متصف بسلوك غير مستقيم ، يتميز بالمقاومة والعدوان والثورة والعناد ويصبح مصدر تعب للمدرس والمنزل على السواء، وهذا يجره الى الجريمة في المستقبل لانه يخرج الى المجتمع وهو يحمل الحقد والضعف بين جنبه بسبب ما لحقه من الفشل في بيته ومدرسته. ان التربية التي تخلو من العطف والمحبة (وتقوم على العنف والصرامة تحرم الطفل من اشباع الكثير من حاجاته النفسية) (13) وهذا له دور كبير في الانحراف ويساعد على اقتراف الجريمة عندما يجد الطفل نفسه قادرا على تعاطيها (14) .

يقول صاحب الصحة النفسية : « من نتائج قسوة الآباء على ابنائهم في بعض الاحايين شعور هؤلاء الابناء بفقدان الثقة بالنفس والعجز . والقصور عند مواجهة المواقف . مهما تكن درجة صعوبتها ، ومرجع ذلك الى ان الطفل تعود ان يكون تابعا لا متبوعا » (15) وهذا هو الخطر ، فهنا يجب على رجل التعليم ان يعرض للتلاميذ ما فقدوه في البيت من العطف والمحبة ، وهذا يتطلب منه ان يدرس نفسياتهم أولا ويندمج معهم كفرد منهم وكصديق لهم ثانيا ، وبذلك يطلعونه على ما يعانونه من الضيق في انفسهم خارج المدرسة .

رابعاً : دراسة رجل التعليم نفسية المتعلم :

لا يمكن لرجل التعليم ان يقي تلامذته من الجريمة ان لم يدرس نفسياتهم ويطلع عما يعانونه نفسيا داخل البيت وخارجه وقد سبق ان قلنا: ان المربي كالطبيب ، اى انه لا يعطي الدواء ان لم يكن اطلع على الداء ودرس خواصه وتيقن من الدواء الناجع الصالح له (16) ، فرجل التعليم لا يمكن له ان يوجه الاطفال معوما والمراهقين خصوصا ان لم يكن مطلعاً

-
- (31) المرجع السابق ص : 97 .
(14) انظر قول النبي محمد (ص) : اتقوا الله واعدلوا بين اولادكم ، صحيح البخاري مع شرحه المينسي ، ج : 6 ، ص : 274 .
(15) الصحة النفسية ص : 99 .
(16) من اراد التوسعة في هاته النقطة بالذات فليرجع الى كتاب علم النفس : اسسه وتطبيقاته التربوية : د. عبد العزيز القوسي ، ص : 29 . وكذلك كتاب : مبادئ علم النفس : د. مراد ، ص : 36 .

على الصعوبات التي تعترضهم وتعرقل نموهم وسيرهم سواء كانت جسيمة او نفسية او غذائية .

ومن خلال اطلاعه على ما يجول في مخيلتهم بوجههم الى ما يصلح من شأنهم ، ويزيل عنهم الخطر او الضجر او الخوف الذي يشعرون به . والاطفال انفسهم متشوقون الى من يطلع على مشاكلهم حتى يساعدهم في حلها ، فالمراهق مثلا اذا لم يجد من يساعده وبأخذ بيده على ضبط هيجانه (فانه قد ينمو ليصبح شخصا يتفجر غضبه لاتفه الاسباب) (17) .

لذا يجب على رجل التعليم ان يفهم سبب العدوان اذا رأى هاته الصفة ظهرت جليلة في بعض التلاميذ ، لانه اذا عرف السبب سهل عليه الامر في ازالة الاشواك من طريقه ، فيرجع التلميذ الى حالته الطبيعية الهادئة .

يقول د. مصطفى فهمي : « على المدرس ان يفهم عدوان الطالب : ان فهم المدرس لاسباب العدوان يعتبر الخطوة الاولى التي يجب اذ يتخذها المدرس ازاء ذلك العدوان ، ولا يلجأ للعقاب كوسيلة لقمع العدوان ، ذلك ان كل عقاب يزيد الرغبة في العدوان ، وان التلاميذ يقدررون للمدرس احترامه لوجهة نظرهم والتفاته لما يقوان . يقدررون معاملته لهم على انهم آدميون مثله » (18) .

ولا يمكن له ان يقضي على صفة العدوان اذا لم يعرفها ويتحقق من وجودها في الطالب ، وهذا يحتم عليه ان يفتح المجال للطلبة بابداء الراي والتعبير الصادق عن مشاعرهم وآرائهم المختلفة سواء كانت في المجتمع او في المدرسة او في البيت او فيه هو نفسه . ومن هنا يسهل عليه محاربة الصفة العدائية ويوجهها وجهة يستفيد منها التلميذ نفسه اولا

(17) علم النفس : دراسة التكيف البشري ، د. فاخر عاقل ص : 392 ، ط. 5 بيروت . وانظر ايضا الازمات النفسية وطاق حلها . ص : 86 من كتاب مبادئ علم النفس ، دكتور يوسف مراد .

(18) الصحة النفسية ، ص : 130 ، وان شئت التوسمة فارجع الى كتاب : سيكولوجية الطفولة والمراهقة ، ص : 347 .

ومجتمعه ثانيا ، وبذلك يقضي على الجريمة في مهدها ، قبل ترعرعها والوقوف على ساقها ، حيث يصعب القضاء عليها .

ومجمل القول : فالواجب على رجل التعليم ان يكون عارفا بالسلوك الاجتماعي لتلامذته ، متفهما للمراحل التي يمرون فيها أثناء نموهم ، فالمرهقون مثلا يمرون في مراحل حسب سنهم الذي هم فيه ، وكل مرحلة توجههم الى صفة معينة قد تكون صالحة وقد تكون غير ذلك ، فهناك مرحلة التقليد (19) ومرحلة الاعتزاز بالشخصية (20) ومرحلة الاتزان الاجتماعي (21) .

ورجل التعليم يوجهها حسب مصلحة الشخص والمجتمع ، ولا يهتم بتلقين المواد العلمية فقط كما كانت المدرسة القديمة التي كانت تذيب الطفل الوانا من العذاب ، ان رجل التعليم اليوم ينظر الى التلميذ من الناحية العقلية والجسمية ويراقب نموه جسديا ويلقنه ما تتحمله نفسه وتستوعبه قوته العقلية ، وهو في نفس الوقت يشبع الرغبات ويعرف كيف يستغل الفرائز المختلفة للتلميذ ويجعلها الدوافع الاساسية للعمل المفضل للشخص والمجتمع ، وبهذا يقطع الطريق على الجريمة ويسد النوافذ التي تبرز منها . ولكن هل يكفي ان تتوفر الشروط الاربعة المذكورة في رجل التعليم حتى يؤثر في النشء ويخرج لنا جيلا متزنا يحب المصلحة للجميع ويمقت الجريمة ويحاربها ؟ الجواب : هو ان هاته القضية لا يمكن ان تنجح النجاح الكامل الا اذا استندت على ركيزة متينة لها جذور قوية في اعماق الناس جميعا واعني بها الدين الحنيف .

(19) مرحلة التقليد القوي تبدأ عندما يبلغ الطفل 12 سنة ، وتنتهي في الخامسة عشرة من عمره ، وتتميز بفرط إعجاب المراهقة بزملائه الشجعان الأقوياء الأذكاء النجباء... الخ.

(20) مرحلة الاعتزاز بالشخصية : تبدأ بعد الخامسة عشرة من العمر وتتميز بمحاولة المراهق الانتصار على زملائه في العابه وبمفالاته في مناقشتهم .. الخ .

(21) مرحلة الاتزان الاجتماعي : تبدأ في أواخر المراهقة وقبل البلوغ ، وفيها يبدأ المراهق بالتخفيف من العصيان والاندفاع والتهور ... الخ . انظر كتاب الاسس النفسية للنمو ، للدكتور فؤاد البهي السيد ، ص : 330 ، ط. 4 .
وانظر ايضا : مراحل السلوك الانساني وتفسيرها ، في مبادئ علم النفس للدكتور يوسف مسراد ، ط. 4 ، ص : 30 .

خامسا : رجل التعليم والدين :

ان جميع الدروس الاخلاقية والتوجيهية لا تؤثر التأثير المطلوب الا اذا ارتكزت على عنصر الدين والعقيدة ، فجميع المواد العلمية صالحة لان تربط بالدين وتفسر على نظرياته ، وبذلك يتاثر الطالب بها اخلاقيا اكثر مما لو كانت مجرد افكار بشرية ، والدليل على ذلك اننا نجد الجريمة موجودة بكثرة بين المتعلمين من الشباب في اندول الاوروبية وغيرها ، مع ان رجل التعليم عندهم لا يقدم على مهنته حتى يتعرف على طرق التدريس المبنية على التربية وعلم النفس . ولكنهم عندما اهملوا العنصر الاساسي وهو الدين لم ينجحوا في تكوين شباب متزن عاقل ينفر من الجريمة . زد على ذلك ما نراه عندهم من كثرة الانتحارات في موسم الامتحانات . وبما اننا بدانا نقلدهم (22) فاهملنا ربط العلوم والدروس بديننا الحنيف ، فان تلك العنصر بدأت تظهر وتكرر في مجتمعنا العربي والاسلامي وفي مواسم الامتحانات بالذات ، والتاريخ يشهد ان الفرد المسلم ما كان يخرج من المآزق والصعوبات بالانتحار ، وانما بالكد والصبر والانتظار من الله الفرج ، ذلك ان الذي يعتقد بانه سيلقى الله بعد موته ويحاسبه على فعله ، يتراجع عن كل ما من شأنه ان يجره الى غضب الله .

والطلبة بطبيعتهم الفطرية يهتمون بالاطلاع على الدين والعقيدة ويلقون اسئلة كثيرة حول هذا الموضوع ويريدون تفسيره وتوضيحه حتى يقتنعوا به اقتناعا كليا . ورجل التعليم يعرف كيف يقنعهم بالحجة والبرهان المناسب لعقليتهم على وجود الله وعلى قيمة التعاليم لادينية وما فيها من المصلحة المتوخاة للانسان في الدنيا اولا وفي الآخرة ثانيا . وهنا يستطيع الفرد التحكم في نفسه ويعدل من بعض غرائزه ويوجهها الى ما فيه الخير له وما يوافق القوانين الاجتماعية ، وبذلك لمكسبون قد سد الابواب في وجه الجريمة .

(22) التقليد في اخذ العلوم والفنون جميل ، ولكن التقليد الاعمى هو السيء لان هذا سيؤدي بالمقلد الى ضياع شخصيته ، وهذا هو الذي نغالفه وهو الذي ذمه الرسول محمد (ص) عندما قال : لتتبعن شان من كان قبلكم شيئا شبرا ولذا دعا حتى لو دخلوا حجر غضب بعتهم ... الخ . من صحيح البخاري وفتح الباري ، ج : 13 ، ص : 255 .

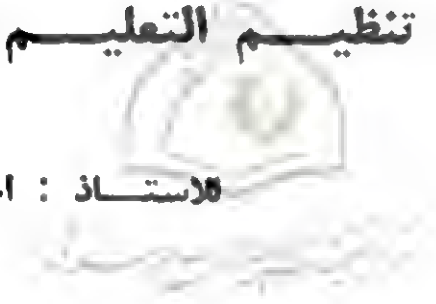
وهكذا فالتحولات التي نراها اليوم في شباب العالم والانحرافات والانغماس في الرذيلة التي تجر الى الجريمة ما هي الا نتيجة الفراغ الروحي الذي يشعر به الشاب فيلتجئ الى كل محظور معبرا في الواقع عن سخطه وعدم رضاه عما يتلقاه من مربيه ، واخيرا فان رجل التعليم يستطيع ان يقي المجتمع من الجريمة خارج المدرسة ، وذلك باتصالاته الشخصية نظرا لمركزه الاجتماعي المحبوب من جميع الناس . انه كالمصباح يضيء على الناس ويزيل الظلمة داخل الجدران في المدرسة وخارجها . انه يستطيع ان يرشد جيرانه ويؤثر فيهم بالمعاملة الحسنة وبالكلمة الطيبة وبالقدوة الصالحة ، كما يستطيع ان يقوم بمحاضرات التوعية للناشئين في دور الشؤون الاجتماعية ، والمؤسسات اصلاحية والمنظمات النسائية ... الخ .

واذا قام رجل التعليم بكل الاوصاف التي ذكرت فانه يكون قد ادى دوره كاملا ووقى مجتمعه من الجريمة فيجازى بالمحبة والتقدير من جميع الافراد ومن الله بالهداية والرشاد .

د. عبد السلام الادفيسري
استاذ بدار الحديث الحسنية

جهد علماء القرويين المتواصل
في احياء تنظيم التعليم الاصيل

للاستاذ : احمد بغداد





غاية الشعوب من الكفاح هي الاحراز على استقلالهما لتمكس من ممارسة شؤونها بنفسها على النحو الذي يحقق لها آمالها ومطامحها الحالية والمستقبلية. ومن ثم كانت تلك الممارسة هي الغاية التي تضحى الشعوب لاحرازها بالنفوس والنفائس . وبديهي ان استقلال كل أمة من أمم الارض موقوف على حفظ لغتها ، لان اللغة - كما قيل - عنوان الحضارة . فالدوافع الحقيقية الاولى التي دفعت الدول العظمى الى الاستحواذ على الشعوب المتخلفة عقب القرن التاسع عشر هو اجهل الفاشي في السكان، حيث كان لصوص الارض يعتمدون في هذا السبيل على الغزو الثقافي بغية تثبيت أقدامهم ، وارساء قواعدهم حيثما حلوا وأرتحلوا . علما بأن التخلف العلمي كان أساسا رئيسيا ، وعنصرا جوهريا في احتلال المغرب بسبب الامية التي كانت منتشرة بين ابنائه . ولعل هذا هو قصد « ولّيم حيفور » في كلمته المشهورة (*) « متى توارى القراءن ومدينة مكة عن بلاد العرب تمكنا حينئذ ان نرى العربي يتدرج في سبيل الحضارة - يعني الحضارة المسيحية - التي لم يبعده عنها الا محمد وكتابه » .

ومن منطق الامور - والاستعمار يتقن المنطق ، ويعرف أين وكيف يستعمله ان يعمل جاهدا على تثبيت اقدامه حيث يحل ، ومن سبله الى

(*) انظر التربية وبناء الاجيال في ضوء الاسلام لآثور الجندي ، ص : 98 ، ط : 1 عام 1975 - بيسروت .

ذلك ان يحرم اهل البلاد المغلوبة على امرها من تكوين الاطارات ، وخاصة منها ما كان على طريق التعليم الديني الاصيل ، وان يجعلهم يستثمرون الحاجة اليه ، ويطلبون معونته في اخص شؤون معاشهم فلنا منه بأن في ذلك ما يوهن العزائم ، ويضعف الهمم في مناهضته . وغايته في ذلك ان يلون الافكار والعقائد وينحرف بالعواطف والاتجاهات حتى يحقق له في البلاد المنكوبة قدما راسخا بواسطة التفلل في عقول الناس وافكارهم وقلوبهم . ان الاستعمار عمل على ان يزرع في كل بلد مسلم بصفة عامة وفي المغرب بصفة خاصة ثلة من المنحرفين صنعهم تحت سمعه وبصره ، واتاح لهم من الالقاب والوسعة ما اهلهم لان يتصدروا في المجالات الحيوية للبلاد وفعلا تصدروا واصبح منهم المسؤول والمربي والموجه في البلاد الاسلامية وصاروا يكونون الاجيال الصاعدة تكوينا منحرفا عن القيم الاسلامية للامة لتخلفهم في مراكزهم في المستقبل ، ويرحم الله من قال :
« واذا اصيب الناس في اخلاقهم فاقم عليهم ماتما وعويلا »

وستكون النتيجة ان اصبح الاسلام يعيش في بلده غريبا ، وان هذه الغربية تتجلى في جميع الميادين ، تتجلى في الادارة والشارع والمدرسة والجامعة والاسرة داخل البيت ، وهكذا ترد الشعوب المستعمرة الى حالة من الاتكال انمادي والروحي ، بحيث يصعب عليها بمرور الوقت ان تخلص نفسها من هذه النكبة الخبيثة التي احكمت حلقاتها بدقة متناهية .

لقد طال اتكالنا على الاجانب ، ومن سار في ركابهم وخان الوقت لاسقاطهم من حساباتنا وتقديرنا ، شخصيتنا الاسلامية العربية الافريقية الانسانية يجب ان تتجلى من خلال ما تلقاه ناشئتنا من مواد تعليمية ، ولا ننسى ان نخصص حيزا من تخطيطنا لاهتماماتنا المستقبلية باعتبارنا بلدا مسلما ، ينتظر له ان يؤدي دوره كاملا للنهضة بافريقيا ، ولا فكاك من ان يكون تعليمنا كما وكيفاً لنخرج الاطر الاولى والمتوسطة والعالية على السواء فتمتد القناطر والقنوات بين مختلف الشعب المغربي ، ولا بد لتعليمنا ان يفتح على العالم الخارجي كما تقتضيه ظروف عصر نهاية القرن العشرين .

ومن الواضح الجلي انه اذا كانت امة المغرب تريد الحياة الناعمة يجب عليها اعطاء اللغة الام السيادة الكاملة ، وحق الاسبقية لتساير نهضة الامم الراقية ، ولا غرو ان الاعتناء بجامعة القرويين وتنظيم التعليم بها

اعتناء باللغة العربية التي بفضلها تثلل جميع الصعوبات وتعبد العقبات
بغية الوصول الى الهدف المنشود حتى ندفع لفتنا الى ذروة المجد
والفخار بين الامم السامية .

والمغرب وقد من الله عليه بالاستقلال ينبغي ان ينتهزها فرصة لجعل
الاخلاص الديني العملي في مقدمة المقومات العريقة التي يطمح لاسترجاعها،
لانه ينبوع تلك الامجاد التي تتغنى بها ، والتي يزخر بها تاريخنا . وهو
الكفيل بربط مستقبل المغرب الزاهر بماضيه المجيد ، وهو الضمانة
القوية لتكوين المواطن الصالح روحيا وماديا لاستئناف السير بالحضارة
المغربية من جديد ، وفق نسق واحد ، واتجاه واحد كي تضم الى تراثها
الروحي الذي لا مثيل له نروة عصرية تنحد عن طريقها المبادئ الروحية
بالمعارف الطبيعية لتسير معا بالامة المغربية جمعاء الى ساحل نجاتها ،
ولا يمكن هذا وذلك الا عن طريق احياء جامعة القرويين التي مر على انشائها
ازيد من احد عشر قرنا ، والتي قاومت كل عوادي الزمان طيلة هذا التاريخ
المشرف للمغرب ، فنشرت الثقافة الاسلامية والعربية وحضارتها لا في
المغرب فحسب ، ولكن في الجزء الغربي في العالم الاسلامي الذي شمل
الاندلس وافريقيا ، ومن ثم كان على المسؤولين في عهد الاستقلال ان
يطوروا هذا التعليم بالمواد العلمية والرياضية - وهي علوم برزت فيها
القرويين في تاريخها المجيد (**) ، وينقذوه من عوادي التهلل والضعف
الذي اصيب به .

وعلى الرغم من ان المغرب نال استقلاله ، وعادت له حريته وكرامته
وعلى الرغم من رجوع بطل التحرير محمد الخامس هو وبأسرته الكريمة من

(*) من بين العلوم التي كانت تدرس بالقرويين : « علم الفرائض والحساب » والاسطرلاب ،
وصناعتها ، والرياضيات ، والهندسة ، والهيئة ، والطبيعة ، واصول قواعد
الموسيقى ، والمساحة والتعديل والتقويم . . . » . انظر : جامعة القرويين للدكتور
عبد الهادي التلي - المجلد الثالث - صفحة 726 - طبعة بيروت .
ومن ابرز المؤلفات التي صدرت من ابناء الجامعة : الجبر لابن الياسمين ، وحساب
الكسور لابن البناء العدوي ، وعلم الهيئة لابن ابي الربيع البعاني والجاديري ، والفلك
لابن سليمان الروائي ، ومبادئ العلوم لعبد الرحمان الفاسي . ا ه بتصرف قليل من
« جامعة القرويين في ذكراها المائة بعد الالف » طبعة ادارة الشؤون الثقافية ،
ص : 213 . تحت عنوان : « الر القرويين في حماية اللغة العربية » للاستاذ انور
الجنسدي .

منفاه السحيق الى بلده الامين معززا مكرما مظفرا تجمععه هو وشعبه عناية الله ، وعلى الرغم من أن الاحتلال الاجنبي قد غادر البلاد الى غير رجعة فقد ظلت جامعة القرويين تعاني من الاهمال واللامبالاة كما كانت في عهد الاستعمار البغيض ، وان بذرة الكراهية التي بثها في النفوس بمكر ودهاء ما زالت تعمل عملها مع ان دور هذه الجامعة في مقاومة الاستعمار ووقف الجريمة كان فعلا لا بين طلباتها ومريديها فحسب ، بل ان اشعاعها كان يصل حتى الى لولئك الذين لم تكن تساعدهم ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية ان يصبحوا من المنتسبين اليها .

وإذا كنت احد أبناء جامعة القرويين واحد الذين درسوا فيها وبهلوا من كراعتها فلا بد ان ابين للذين لا يعرفون عنها او يعرفونه ولكنهم يتجاهلونهم ارضاء لخواطر اعدائها والمتنكرين لها ، ويبررون ذلك حسب زعمهم الباطل وأدعائهم الكاذب بالنقط التالية :

- (1) انها قطع من الارض مخاطة بجدران من الطوب والحجارة .
- (2) ان فرشها لم يكن يزيد على حصير متواضع .
- (3) ان اساتذتها كانوا يقومون بما يقومون به من دراسة متواصلة لوجه الله ورجاء الثواب في الدار الآخرة .
- (4) ان طلبتنا لم يكونوا يبخنون عن صيت ولا منصب . ومن كان هذا شأنه فلا يمكن ان يمد الحكومة بما هي في حاجة اليه من الموظفين . وهب ان الامر كان ذلك ، ألم تكن هذه الجامعة تمد الامة بالعلماء الذين يعلمون الناس دينهم انحنيف ويصرفونهم عن ارتكاب الفواحش ما ظهر منها وما بطن ؟ ألم تكن هذه الجامعة تمد الامة بالادباء الذين يحافظون على اللغة العربية وآدابها وتراثها العربي الاسلامي ؟ ألم تكن هذه الجامعة تمد البلاد بالمجاهدين الذين كانوا يحرسون الثغور ويخوضون المعارك لنشر الدين الاسلامي ، او الدفاع عن حوزة الوطن اذا هاجمه الاعداء بالسيف والقلم واللسان ؟ ألم تكن هذه الجامعة تمد الدولة بالاطر الكاملة التي تتوقف عليها ؟ ألم تكن هذه الجامعة تشكل حصنا حصينا للجماعات الاسلامية ضد الانحراف والاجرام ؟ ألم تكن هذه الجامعة تطلب بالحاح بتنظيف ميدان

الشارع والملاهي غير المحمودّة ، والتي نادى رجالها في مؤتمرهم بتأليف شرطة الاخلاق لتراقب الشوارع والنوادي وشواطئ السباحة وتحرسها مما ينافي قوانين الاخلاق الاسلامية، ألم تكن هذه الجامعة تطلب باصدار الاوامر بفرض حصار قوي لصالح الاخلاق الطيبة على جميع اجهزة الاعلام والثقافة من صحف وكتب واذاعة وتلفزيون حتى توجه هذه الاجهزة الجمهور وجهة الصلاح والخير . وتساهم في تربية مختلف الطبقات الشعبية التريسة الاخلاقية المرغوب فيها ؟ ألم تكن هذه الجامعة تطلب باصدار الاوامر للنساء بلباس الحشمة والمروءة والتخلي عن تبرج الجاهلية وتعريسة الاجساد الناعمة باللباس المعروف (بالمنجيب) واشباهه ؟ ألم تكن هذه الجامعة تطلب بمنع اظهار المفاتن مع اختلاط الجنسين في المسابح وشواطئ البحار ايام الصيف بكل اصرار وعناد ؟ ألم تكن هذه الجامعة جزءا من تراثنا الوطني الثمين - وسبقى - الذي يرمي الى المحافظة على الشخصية المغربية والمقومات ابروجية والثقافية للامة وامداد البلاد باطر متخصصة للقيام بالوعظ والارشاد داخل البلاد ، ونشر دعوه الاسلام خارجها ؟ ألم تكن هذه الجامعة تقوم بتلك الادوار رغم بساطة مبانيها وانعدام مواردها مما لا تستطيع ان تقوم به المؤسسات ذات الميزانيات الضخمة والمباني المنمقة حتى وكأنها قصور مشيدة ؟ . ولكن هؤلاء الناس - واقصد مخططي المشروع - الذين يتحدثون كثيرا عن مشكلة تكوين الاطر هل يجهلون بان المغرب يفتقر الى الالاف من اساتذة اللغة العربية والعلوم الاسلامية ، بل وحتى التربية الاسلامية الذين لم تعد وزارة التربية الوطنية تملك وسائل تكوينهم بعد ان ادمجت مؤسسات التعليم الاصيل في التعليم العصري ، واهملت جامعة القرويين خلال العشرين سنة الماضية بعد الاستقلال ، وهل يجهلون ما تعانيه الجامعات المغربية من العجز والحاجة الملحة للاطر المتخصصة في العلوم والفنون الاسلامية ، وفي علوم اللغة العربية نفسها ؟ وهل يجهلون ما تعانيه وزارة العدل من ضعف ونقص في اطرها المتخصصة في الفقه والتشريع الاسلاميين فضلا عن غيبة كثير من الشروط الواجب توفرها في رجال القضاء ، حسبما عليه المذهب المالكي الذي اكدت الدولة المغربية استمرار تمسكها به في عدة مناسبات ، وهل يجهلون ان وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية تعاني بدورها عجزا خطيرا في الائمة والخطباء والوعاظ الكفاء في مجموع المغرب ؟ وهل يستمعون الى خطب الجمعة ، ودروس الوعظ والارشاد

التي تلقى في جل مساجد المملكة المغربية ليروا ابن وصل المستوى الثقافي ، مع العلم بأن هذه المسؤوليات لم تكن تسند قديما الا للعلماء المشهود لهم بالكفاءة والنورع ؟ .

ان هوية جامعة القرويين الحقيقية ومعدنها الاصيل في التصدي لكل الشدائد والمخاطر وشخصيتها النضالية والجهادية المتأصلة لا تبرز على حقيقتها المشرقة الناصعة الا حينما تتكالب الاطماع ، وتتداعى الاوضاع ، وتتعاظم حدة الهجمة ، مهما كان حجمها ، وكيفما كانت طبيعتها واستهدافاتها المفرضة ، وهكذا نجد تاريخ علماء القرويين منذ كان بقدر ما هو تاريخ بناء وتعمير ، وتاريخ اشعاع وتألق ، بقدر ما هو تاريخ بطولات وملاحم ، لا ينضب فيها معين الإصالة والبذل والعطاء ، ولا يحمد فيها وهج وميض الفكر والوعي الوطني والقومي والاسلامي .

مهما كانت الموانئ والمبطلات ، بل ان ان تيارها العظيم في دائرة كل تلك المجالات والعيادين يستمر في التدفق والاندفاع الى ما يحقق الغايات والمقاصد والاهداف المأمولة والنبيلة (1) . واقول هذا بكل تأكيد والمسلمون في الداخل والخارج ما زالوا يستفيدون من ثمارها ، وسيظلون الى ان يرث الله الارض ومن عليها وهي موجودة - وستبقى - ولا ينزع في وجودها الا جاهل او مكابر ، بل ان وجودها يكاد يفتأ الاعين ويفجر الادمغة، وجامعة القرويين كانت ولا زالت الكيان البارز الذي انبثق عن ارضها قرارات الدعوة الى الوحدة ، والتكتل والانصهار في بوتقة العمل الموحد والمشارك الذي يقود الى دعم كل ما هو قائم من عوامل التجانس والتماثل والتكافل بين المغرب والاقطار الشقيقة المجاورة له ، والى اتاحة الفرصة العملية امام هذه الشعوب لكي تقرر مستقبلها ، وقدرتها على اساس من

(1) قد سطر التاريخ لعلماء القرويين مواقف يحسدون عليها ، فقد كانوا الطليعة في كل نضال خاصة المغرب ضد اعدائه من كل جنس ودولة ، فالعلماء كانوا الطليعة في معركة وادي المخازن ، وهم الطليعة في مقاومة الاحتلال البرتغالي وموقعة هجرتهم لمدينة أزموور يو دمرها البرتغال وخلت من السكان ، فجاء علماء القرويين من انحاء المغرب وعمرؤا هذه المدينة المدمرة ليواصلوا جهاد البرتغاليين المحتلين للشواطئ وللمدينة « البريجة » مدينة الجديدة حاليا . ونضال العلماء في مناهضة الظهير البربري وحركة الاستقلال شيء معروف عند المظلمين على التاريخ ، وكفى العلماء فخرًا وشرفًا ان مشعل النضال الوطني للتحرير والاستقلال كان منبعثًا من « القرويين » وحمله رجال القرويين من علماء وطلبة ثم انتشر في كل انحاء المغرب .

التعاون البناء وحسن الجوار ، واحترام الاختيارات ، وإيجابية الحوار والتفاهم حول أنجع الوسائل والادوات المفضية إلى إقامة مجموعة مغربية موحدة وقوية وقادرة على التعامل مع التحديات والمشاكل بنفس قوي وإدارة مخططة وعمل نزيه ، وذلك لأن جامعة القرويين لم تكن - ولن تكون - إطلاقا بالكيان الذي ينفلق على نفسه حينما تحقق إنجازاتها وآمالها الوطنية المحضة ، فقد رأينا علماءها - رضي الله عنهم - بعد أن نال المغرب استقلاله وتحرر من ربة الحجر والحماية يسرعون إلى العمل البناء بغير حدود ، وإلى روح المبادرة القوية الطافحة بالنزاهة والاستقامة ، وإلى البذل والعطاء بلا حساب ، وإلى الشجاعة والاستماتة والقدرة على اتخاذ قرار المصير والتاريخ والمسؤولية الواعية التي تتجاوز كل التصورات الممكنة ، لأنهم يستشعرون اليوم كما في الماضي ، وكما سيظلون في المستقبل نصاعة وإشراقا وشفافية ، ذلك الدم الزكي الذي سأل على الأرض المغربية من طنجة إلى حدود الصحراء لاجل بناء الغد الأفضل في ظل الإسلام والاسترقار والتعايش والوئام ، غير أن بياض الاستعمار كانوا يزعمون أن جامعة القرويين ليست إلا بيتا مظلما (2) قوامه ما بين الإنسان وربه ، ليس لها من مقومات الدولة والتنظيم الإداري شيء ، وهي أحبولة عتيقة كان يقصد منها محترفو الغزو الفكري ، والمد الإسلامي وأرقاء الاستعمار أن يقيدوا بها جامعة القرويين كي لا تنطلق فتعمل عملها في المجتمع المغربي ، ولا يصبح لها شأن قد تنقلب به على المجتمعات المنحرفة الأخرى ، إذ الوسيلة في ذلك قائمة على التسليم لأنظمة الحياة الغربية في شتى مجالات الحياة . عدا زاوية الأحوال الشخصية .

هذه الوضعية التي تقوم أساسا على الفصل بين الدين والدنيا مع التظاهر باحترام العبادات ، غير أن هذه الأحبولة تقطعت سريعا بفضل اجتماعات علماء القرويين المتكررة ، ومجابهتهم المسؤولين بالقول والفعل كما هو الإسلام الرفيع ، وانتزك الكلام للاستاذ عبد الله كنون يحدثنا عن العوائق التي كانت تقف في وجه جامعة الرقويين وتصددها عن أداء رسالتها حتى نكون على بينة من جهاد العلماء المتواصل : (3) « ... ولا أزال أذكر

(2) انظر المجلد الثالث من جامعة الرقويين للدكتور عبد الهادي التازي ص : 371 ، طبعة - بيروت .

(3) « دعوة الحق » عدد : 8 ، ص : 6 ، السنة 12 يونيو 69 وهو عدد خاص بمناسبة الذكرى الأربعينية لمصاحب الجلالة الحسن الثاني نصره الله .

بمزيد الامتناع للجلسات التي كنا نعقدتها برئاسة الصدر الاعظم للمجلس الاعلى للقرويين ، وبحضرها الوزراء ومديرو المصالح العمومية من رجال الحماية ، فلا يعرض مطلب ، فاحرى مشروع فيه مصلحة ، ونهوض بالقرويين والمعاهد الدينية التابعة لها ، الا ويلاقى معارضة شديدة من هؤلاء المديرين ، ورفضاً باتاً بحجة عدم وجود المال وبحجة ان القرويين لا تمد الحكومة بما هي في حاجة اليه من الموظفين ... الى ان قال : واستمر الحال على ذلك الى ان طلع فجر الاستقلال ، ومضى عهد الحجر والحماية الى غير رجعة ، فاعتقد العلماء انهم سينالون حقوقهم كاملة ، وانهم على الاقل سيباشرون شؤون جامعتهم ، والمعاهد التابعة لها بحرية تامة ، فيدخلون عليها ما هم في حاجة الى الاصلاح ، ويوسعون دائرتها بما يلزم من تجهيز مادي ومعنوي ، ويردون اليها اعتبارها ، ويحيون عهودها الزاهية ببعث العلوم الاسلامية والعربية ، والمحافظة على تراث الفكر الاسلامي الخالد ، لا سيما وقد تأسست وزارة التربية الوطنية ، واعطى لها من الصلاحيات والامكانيات ما يكفل المغرب كل تقدم وازدهار في حق العلم والمعرفة ، الا انهم انتظروا وانتظروا بدون جدوى ، فظنوا ان المسألة مسألة وقت وان تنظيم الوزارة ، ومواجهة المشاكل التي خلفها عهد الاستعمار ، هو ما شغل المسؤولين عن التعليم القروي ومؤسساته ، ولكن ما لبث ان تمخضت الرغبة عن الصريح وكشف المسؤولون عن نياتهم في تصفية هذا التعليم ، فبدأت المحاولات الاولى بتنحية رجال القرويين عن مراكز المسؤولية ، واقامة الاوصياء عليهم من كل من ليس له مؤهل الا فك حـروف A 'B. C. D. والغيث الاقسام العليا من كل من القرويين وابن يوسف والمعهد الديني العالي بتطوان ، واكتفى بإنشاء كلية الشريعة في فاس ، وسعى الساعون لضمها الى جامعة الرباط الناشئة وجعلها ذبلاً لكلية الحقوق » .

وكان من نتيجة ذلك ان ضج علماء القرويين وارتفعت عقيرتهم بالشكوى ، وعبروا عن اعتقادهم وايمانهم بأن المرحلة الحالية التي تجتازها جامعة القرويين تحتاج الى تفاعل جدي وجديد من شأنه ان يقود العمل المشترك بوجه خاص الى القيام بالادوار الاساسية الموكولة اليهم من طرف مؤتمرهم ، وفي سياق الاستجابة الى هذا المطلب القوي الملح دعا علماء القرويين اخوانهم العلماء الى عقد مؤتمرهم الاول وقوبلت هذه الدعوة القروية السامية بترحاب وتأييد كامل من لدن اغلبيية علماء المغرب ، وهكذا

اتبع للحوار القروي مجال جديد لتبادل الرأي وتنسيق الموقف حول التساؤلات والتفاعلات التي طرأت على جامعة القرويين بصفة خاصة وعلى التعليم الاصيل بصفة عامة ، بل تطرقوا الى ابعاد من هذا الى ما يلخص واقع التعليم في بلدنا المغرب : اموال تصرف ، ان لم اقل تبذر ، ومدارس ومعاهد ، وكليات تشيد في كل مكان ، وتلاميذ يسجلون بكثرة يخطئها العد ، وطلبة تفص بهم رحاب الكليات فتضيق بهم ويضيقون بها ، واساتذة يستوردون من شتى انحاء المعمور ، والحصيلة بعد كل هذه الجلبة مفجعة حقا ، وكان علماء الرقويين - كما عودونا دائما - حريصين كل الحرص على توفير جميع الاجواء والشروط الممكنة لكي يحتفظ قرارهم الموحد بقوته ومصداقيته امام المتكررين لها من جهة ، وبتماسكه وتلاحمه من جهة ثانية .

ويتجلى ذلك في تلك المذكرة التي حررتها رابطة علماء المغرب الى وزير التربية الوطنية تتضمن رايها في تطوير التعليم الديني وتنظيم القرويين و اقرار جامعيتها واستقلالها عن جامعة الرباط التي كان البعض يسعى لجعل القرويين تابعة لها . ومما جاء في مقدمة هذه المذكرة : (4) « ان الاشعاع الذي ينبعث من القرويين هو الذي يضيء مسالك الطلبة من الجنوب الجزائري ، ومن شعوب افريقيا السوداء فيؤمنون معاهدها المختلفة للارتواء من معين الثقافة الاسلامية والعربية ، وذلك ما جعل فاسا عاصمة العلم للمغرب وحده ، بل لا قطار غرب افريقيا ايضا ، فاذا طمسنا مبعث ذلك الاشعاع ، فمعناه قطع هذه الرابطة القروية التي تجمع بيننا وبين اخواننا من سود افريقيا ، وهم سوف لا يؤمنونا من اجل جامعة الرباط لان لهم جامعتهم العصرية ، ولانهم يجدون في اوروبا ما هو اهم وانفع لهم منها بلا شك ، وعليه فان جميع البواعث الداخلية والخارجية تحدونا للعمل على العناية بجامعة اقرويين وتنظيم الدراسة بها تنظيما يكفل لها الحياة والتجدد والاستمرار في أداء رسالتها العلمية ، وتنوير الافاق الافريقية المسلمة والمحافظة على التراث الثقافي الاسلامي العربي الذي هو المؤتمنة عليه في هذه الديار » .

وقد تضمنت المذكرة المطالبة باحداث كيتين اثنين : احدهما للغة العربية بمراكش والاخرى لاصول الدين بتطوان ، وذلك تعويضا عن الاقسام

(4) « دعوة الحق » عدد : 8 ، ص : 8 يوليو 1969 .

العالية التي كانت بهاتين المدينتين (5) والفيت ، وهاتان الكليتان مع كلية الشريعة بفاس ثلاثتها هي التي تكون جامعة القرويين في تنظيمها الجديد ، من كل ذلك ندرك تلك الحملة التي شنّها علماء القرويين والتي اتّصل مفعولها بجميع الأوساط والميادين عن طريق المؤتمرات والمحاضرات والمناقشات والمناظرات في الأندية والمجتمعات والجرائد والمجسّلات والمحافل (6) رسمية كانت أو غير رسمية والتي كللت بظهور مرسوم « أحداث جامعة القرويين » على يد الملك الهمام جلالة الحسن الثاني أعزّ الله أمره وخلد في الصالحات ذكره ، وهذا نص المرسوم :

« ظهير شريف رقم 249 - 162 بتاريخ 12 رمضان 1382 - 6 فبراير 1963 » .

الحمد لله وحده - الطابع الشريف - بداخله الحسن بن محمد بن يوسف بن الحسن الله وإيه - يعلم من ظهيرنا الشريف هذا أسماء الله وأعزّ أمره أنه : بمقتضى الظهير الشريف الصادر في ذلّي الحجة 1531 - 31 مارس 1933 - بتنظيم جامعة القرويين وحيث أن جامعة القرويين المعتبرة أقدم جامعة في العالم ومنبع الإشعاع الثقافي للحضارة العربية الإسلامية والتي ما فتئت تحافظ على الفكر الإسلامي وتعمل على تلقينه ونشره في المغرب العربي يجب أن تواصل كذاي قبل رسالتها التاريخية تحت ظلّ جلالتنا الشريفة وبمقتضى الفصل العاشر بعد المائة من الدستور أصدرنا ظهيرنا الشريف بما يلي :

الفصل الأول

يناط بجامعة القرويين بما يلي :

- (5) كان في كل من هاتين الكليتين المذكورتين قسمان نهائيان : شرعي وأدبي . فالأول يشتمل على العلوم الآتية : الفقه وأصول الفقه ، والحديث والتفسير . والأدبي يشتمل على ما يلي : الأدب وتاريخ أدب اللغة العربية ، والتاريخ والجغرافية .
- (6) أنظر الأعداد الأولى والثانية والثالثة و من مجلة الميثاق التي تصدرها رابطة علماء المغرب .

1 (تكوين اختصاصيين في الثقافة الاسلامية واللغة العربية .

2 (انعاش البحث العلمي في ميدان الشرح الاسلامي واللغة العربية .

الفصل الثاني

يؤلف جامعة الرقويين مؤسسة عمومية تتمتع بالشخصية المعنوية ، غير ان تسييرها المالي تقوم به المصالح المركزية التابعة لوزارة التربية الوطنية وفقا لقواعد الميزانية والمحاسبة المطبقت على النفقات العامة للدولة ، وتستخلص موارد الاملاك الخاصة بجامعة الرقويين كما هو الشأن في الاملاك المخزنية ، وتدرج في الميزانية بباب المداخيل الموصودة لامور خصوصية ، وذلك باستثناء ايرادات الاملاك الحسبية المخصصة للقيام بالشعائر الدينية ، والتي يستمر تسييرها منوطا بوزارة الاوقاف .

الفصل الثالث

تشتمل جامعة الرقويين على ما ياتي :

1 (كلية الشريعة الاسلامية - الفقه الاسلامي .

2 (كلية اللغة العربية الكائن مقرها بمراكش .

3 (كلية اصول الدين الكائن مقرها بتطوان .

4 (المعاهد المشار اليها في الفصل 4 من ظهيرنا الشريف هذا .
يلحق الحي الجامعي بالجامعة تبعا للكيفية التي تحدد بموجب مرسوم .
وان انشاء كليات ومؤسسات عليا اخرى تابعة للجامعة في مختلف مدن المغرب يحدد بمرسوم يتخذ باقتراح وزير التربية الوطنية .

الفصل الرابع

يمكن أن تحدد بموجب مرسوم يتخذ باقتراح وزير التربية الوطنية
معاهد تسد حاجيات التعليم والبحث العلمي الخاصة .

الجزء الاول

هيئات تسيير الجامعة

الفصل الخامس

يكون لجامعة القرويين مجلس للجامعة .

ويرأس هذا المجلس بحكم القانون وزير التربية الوطنية ويساعده
عميد الجامعة بصفته نائبا للرئيس . يتألف مجلس الجامعة ممن يأتي :

الكاتب العام للجامعة .

قيدومو الكليات .

نواب قيدومو الكليات .

مديرو المعاهد .

استاذان او محاضران او مساعدان عن كلية يختارهما لستين وزير
التربية الوطنية من لائحة تشتمل على أربعة أسماء يضعها جميع الاساتذة
والمحاضرين والمساعدين بالكليات المعنية بالامر .

ممثلان للطلبة ينتخبان في كل سنة من طرف مجموع طلبة الجامعة
حسب الكيفية المحددة من لدن مجلس الجامعة .

غير انه اذا كان يقوم مجلس الجامعة مقام لجنة الترقى ومجلس
التأديب بخصوص الموظفين المعلمين بالجامعة .

فيرأسه دائما عميد الجامعة ، وتعمد جلسة دون حضور ممثلي الطلبة .

الفصل السادس

أن عميد الجامعة المعين بمقتضى ظهير شريف يكلف بتنفيذ مقررات مجلس الجامعة ويمارس السلطة التأديبية ضمن الشروط التي يحددها المرسوم المنصوص عليه في الفصل 9 بعد ، وينسق علاوة على ذلك إدارة الكليات والمعاهد المتألفة منها الجامعة ، ويمثل الجامعة أزاء الغير ، ويسوغ له أن يقوم باسمها بجميع الاعمال التحفظية وباقامة الدعاوي لدى سائر المحاكم .

الفصل السابع

يساعد عميد الجامعة كاتب عام يعين بقرار لوزير التربية الوطنية ، باقتراح مجلس الجامعة ، وينوب الكاتب العام عن عميد الجامعة في حالة تغيبه .

الفصل الثامن

يعين قيودوم كلية بظهير شريف لمدة اربع سنوات باقتراح من وزير التربية الوطنية ، ويختار من بين اساتذة التعليم العالي المنتمين للكلية ، ويساعد كل قيودوم كلية نائب قيودوم يعين بقرار لوزير التربية الوطنية باقتراح مجلس الجامعة ، ويختار من بين اساتذة التعليم العالي والمحاضرين المنتمين للكلية .

الفصل التاسع

يكلف مجلس جامعة القرويين بما ياتي :

(1) السهر على القيام برسالة الجامعة .

(2) تنسيق نشاط الكليات والمعاهد المتألّفة منها الجامعة .

(3) وضع برنامج التعليم للجامعة .

(4) ممارسة السلطة التأديبية بخصوص الموظفين المعلمين والباحثين ، وطلبة الجامعة ، أما كفاءات تسيير الجامعة ، ولا سيما اختصاصاته الأخرى فتحدد بمرسوم توضع بموجبه فيما يرجع لممارسة السلطة التأديبية اختصاصات المجلس وعميد الجامعة وقيدومي الكليات .

الجزء الثاني

التعليم والموظفون المعلمون والباحثون

الفصل العاشر

تقوم كل كلية تحت إشراف قيدومها بأعداد وتسليم الجوائز الوطنية المطابقة لاختصاصها .

الفصل الحادي عشر

يقوم بمهام التعليم والبحث :

(1) أساتذة التعليم العالي .

(2) المحاضرون .

ويساعد الأساتذة والمحاضرين في ميدان التعليم والبحث :

(1) مساعداو الكليات .

(2) وعند الاقتضاء الموظفون التقنيون الاختصاصيون .

الفصل الثاني عشر

تحدد بموجب مرسوم شروط التعيين والترقية المطبقة على مختلف اصناف الموظفين المعلمين والباحثين التابعة للجامعة ، وكذا الشأن فيما يرجع للكاتب العام وموظفي الجامعة الاداريين .

الفصل الثالث عشر

يمكن لكل كلية أن تعهد ببعض اعمال التعليم والبحث الى مكلفين بالدروس او البحث غير منتمين الى اسلاك التعليم العالي ، ويعين وزير التربية الوطنية لمدة سنة قابلة لتحديد المكلفين بالدروس او البحث باقتراح من قيود الكلية التي يطلب منهم الاشتغال فيها او التي يلحق بها المعهد الذي ينتمون اليه .

الجزء الثالث

كلية الشريعة

الفصل الرابع عشر

تختص كلية الشريعة بكل ما له علاقة بالتعليم العالي والبحث في ميدان الفقه الاسلامي وفروع الثقافة المرتبطة به .

الفصل الخامس عشر

تتولى كلية الشريعة الاعداد للجوائز الوطنية المالية وتسليمها :

- (1) الاجازة العليا - اللسانس .
- (2) التخصيص - دبلوم الدروس العليا .
- (3) عالمية الجامعة او دكتوراة الجامعة .

(4) عالمية الجامعة او دكتوراة الدولة .

وان القواعد المطبقة على تحضير الجوائز المشار اليها في هذا الجزء وعلى برامجها وتسليمها تحدد بقرار لوزير التربية الوطنية بعد استشارة مجلس الجامعة .

الجزء الرابع

كلية اللغة العربية

الفصل السادس عشر

تختص كلية اللغة العربية بكل ما له علاقة بالتعليم العالي والبحث في علوم البلاغة فقه اللغة العربية واللغة السامية .

الفصل السابع عشر

تتولى كلية اللغة العربية الاعداد الجوائز الوطنية التالية وتسليمها :

- (1) الاجازة العليا - اللسانى .
- (2) التخصيص - دبلوم الدروس العليا .
- (3) عالمية الجامعة - دكتوراة الجامعة .
- (4) عالمية اللغة العربية - دكتوراة الدولة .

وان القواعد المطبقة على تحضير الجوائز المشار اليها في هذا الجزء وعلى برامجها وتسليمها تحدد بقرار لوزير التربية الوطنية بعد استشارة مجلس الجامعة .

الجزء الخامس

كلية أصول الدين

الفصل الثامن عشر

تختص كلية أصول الدين بكل ما له علاقة بالتعليم العالي والبحث في ميدان تاريخ الأديان وفروع الثقافة المرتبطة به .

الفصل التاسع عشر

تتولى كلية أصول الدين الإعداد للجوائز الوطنية التالية وتسليمها :

- (1) الإجازة العليا - الليسانس .
- (2) التخصيص - دبلوم الدراسات العليا .
- (3) عالمية الجامعة - دكتوراه الجامعة .
- (4) عالمية أصول الفقه - دكتوراه الدولة .

وان القواعد المطبقة على تحضير الجوائز المشار إليها في هذا الجزء ، وعلى برامجها وتسليمها تحدد بقرار لوزير التربية الوطنية بعد استشارة مجلس الجامعة .

الفصل العشرون

تحدد عند اقتضاء بموجب مراسيم كيفيات تطبيق ظهيرنا الشريف هذا .

الفصل الواحد والعشرون

تلقى جميع المقتضيات المتعلقة بنفس الموضوع ولا سيما الظهير الشريف المشار إليه أعلاه المؤرخ في 4 ذي الحجة 1351 - 31 مارس

1933 والظهير الشريف الصادر في 51 محرم 1352 - 10 مارس 1933 بشأن نظام جامعة القرويين .

الفصل الثاني والعشرون

يعمل بمقتضيات ظهيرنا هذا ابتداء من فاتح أكتوبر 1962 .

وحرر بالرباط في 12 رمضان 1382 هـ - 6 فبراير 1963 م صدر النص بالفرنسية في عدد : (2626 بتاريخ 1963/2/22) .

وقد أضيف الى المرسوم المتحدث عنه فيما بعد :

كلية الشريعة بأكادير فأصبحت جامعة القرويين تتكون من أربع كليات هي :

كلية الشريعة بفاس .

كلية الشريعة بأكادير .

كلية الشريعة بتاكادير .

كلية أصول الدين بتطوان .

وإذا كانت كلية الشريعة تختص بكل ما له علاقة بالتعليم العالي والبحث في ميدان الفقه الاسلامي والعلوم المتصلة به كما نص على ذلك المرسوم المتحدث عنه في الفصل الرابع عشر فهي تدرس علوم التفسير والحديث والفقه وأصوله وسائر المواد المقررة في مختلف سنوات الاجازة في شعبة العلوم القانونية بكلية الحقوق بالإضافة الى اللغة الاجنبية مما يفيد الطالب في تكوين ملكة علمية جامعة بين معرفة الفقه الاسلامي وأصوله والقانون الوضعي بكافة فروعهم .

وإذا تحدث المرسوم في الفصل السادس عشر عن كلية اللغة العربية، وذكر بأنها تختص بكل ما له علاقة بالتعليم العالي والبحث في علوم اللغة

العربية وآدابها فهي الى جانب ذلك - تدرس الادب العربي وتاريخه بما فيه الادب المغربي والاندلسي والنقد الادبي ، وفقه اللغة وعلوم النحو والصرف والبلاغة باضافة علوم التفسير والحديث واللغات السامية واللغة الاجنبية ، مما يقوي معلومات الطالب في هذه الدراسة ويعطيه ملكة راسخة للتعلم والمقارنة . واذا كانت كلية اصول الدين تختص بكل ما له علاقة بالتعليم العالي والبحث في ميدان تاريخ الاديان وفروع الثقافة المرتبطة به كما نص على ذلك المرسوم في الفصل الثاني عشر من الظهير الشريف السالف الذكر ، فهي تدرس العلوم الاسلامية من تفسير وحديث واصول الفقه ، وتعمق دراستها فيما يتصل بمجال الفكر الفلسفي الاسلامي والتصوف والحضارة الاسلامية ، وتاريخ الاديان ومقارنتها ، ومناهج البحث واللغة الاجنبية مما يجعل الطالب ملما بدراسة الفكر الفلسفي عامة ، ومتعمقا في فهم الفكر الاسلامي عبر مراحل تطوره الى وقتنا الحاضر .

وهذه الكليات هي التي تحتضنها جامعة الرقويين التي تعد اقدم جامعة في الدنيا ، فقد اخرجت - كما مر بنا - العلماء الجهابذة والمفكرين العظماء ، ورجال القيادة والريادة على مر العصور والاحقاب ، وظلت تبث اشعاعها الفكري والحضاري الى كل جهات العالم ، وعلى الخصوص الى اوروبا وافريقيا ، ولا زالت - والحمد لله - تقوم بدورها العلمي الكبير ، متمثلة في كلياتها الثلاث ، كلية الشريعة بفاس واختها باكادير ، وكلية اللغة العربية بمراكش وكلية اصول الدين بتطوان ، ودار الحديث الحسنية ، هذه الكليات التي فتحت ابوابها في وجه الطلبة منذ عشرين عاما في عهد ملكنا المظفر جلاله الحسن الثاني ايده الله ورعاه .

هذه الكليات التي اصبحت بعد سنوات من فتحها كعبة القصاد من كل حذب وصوب ، ومؤملا للعلم والدراسة ، ومنهلا يكرع منه كل عشاق المعرفة .

هذه الكليات التي رحبت في جنباتها بكل وافد عليها من المغرب ، شماله وجنوبه ولم تضق رحابها حتى عن الطلبة الاجانب من الذين اموها من موريطانيا وافريقيا وحتى من آسيا ومن مسلمي يوغسلافيا .

هذه الكليات التي تعتبر حسنة من حسنات ملكنا المهام الحسن الثاني المظفر الذي لا يالو جهدا في تشجيع العلم واهله ، وفتح الافاق امام طالبه ومريديه .

هذه الكليات التي اعتمدت في سنوات اجازتها على المناهج المفيدة ، والبرامج والمواد الاصيلية ، فيتخرج الطالب منها ، وقد تزود لنفسه بكل ما يلزم لحياته الدينية والدنيوية ، وبكل ما يحتاجه لحياته المهنية العلمية مما يتأهل اليه طوال مدة الدراسة بها .

هذه الكليات التي تكاثر عدد خريجها حتى اربى على اربعة آلاف خريج يشغلون عدة وظائف ومسؤوليات في التعليم والقضاء والحسبة . ومن هنا فهي خلية اجتماعية تقدم الاطر اللازمة لبلادنا ، وقد اثبتت هذه الاطر كفاءتها ومقدرتها في كل ميدان انتدبت اليه .

هذه الكليات التي تزايد عدد طلبتها ، ووصل الى ما يقرب من خمسة آلاف طالب حسب الاحصائيات التي قامت بها كل كلية في بحر سنة 1983 ، ووقع الاقبال عليها بشكل ملحوظ في هذه السنة المذكورة ، مما يبشر بخير ، ويزكي هذه البذرة المولوية التي غرسها الملك الشهم الحسن الثاني نصره الله .

هذه الكليات التي يتوق خريجوها - وهم كثر - الى يد كريمة اخرى من الابادي البيضاء لامير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين جلالة الحسن الثاني والى التفاتة مواوية منه لفتح آفاق هذه الكليات واحداث ما يسمى بالسلك - الثالث فيها ، ان فتح باب الدراسات العليا الاسلامية في وجه حملة الاجازة من كليات جامعة القرويين اصبح ضرورة ملحة للحفاظ على الميراث النبوي الشريف ، ذلك ان علماءنا الاجلة نراهم يلتحقون يوما بعد يوم ، وواحدا بعد الآخر بالرفيق الاعلى ، وحتى ساعة تحرير هذه السطور اي يوم الاربعاء 15 جمادى الاخرة سنة 1403 هـ اذيع نعي العلامة عبد الرحمان بن الشيخ السلفي ابي شعيب الدكالي بالمدينة المنورة حيث كان في زيارة لها ، فينبغي التفكير فيمن سيخلفهم لتحمل الامانة العلمية ، وتلقي الوراثة النبوية .

وحيث أن جميع الكليات الموجودة في المغرب تتوفر على سلك للدراسات العليا، فلا ينبغي أن تبقى جميع كليات جامعة القرويين محرومة مما تتمتع به الكليات الأخرى من أحداث سلك ثالث بها، خصوصاً وأن أمر هذا السلك قد صادق عليه المجلس الوزاري برئاسة صاحب الجلالة الحسن الثاني أيده الله بتاريخ 30 جمادى الأولى عام 1400 هـ الموافق لـ 16 أبريل سنة 1980 - وصدر مرسوم بشأنه يحمل رقم 402 - 79 - 2 بالجريدة الرسمية عدد : 3535 بتاريخ 17 رمضان عام 1400 هـ الموافق 30 يوليوز سنة 1980 .

وينص هذا المرسوم صراحة في بابه الرابع من الفصل الخمسين الفقرة الثانية منه على العمل بالمرسوم المذكور ابتداء من السنة الجامعية - 1980 - 1981 ، وها نحن نعيش في خريف 1983 والخريجون من كليات جامعة القرويين ينتظرون بفارغ الصبر وعلى أحر من الجمر تطبيق المرسوم الذي يقرر فتح السلك الثالث بكليات جامعة القرويين . غير أن المسؤولين المتفرنسين قد صمتوا إذانهم عن دعوة الحق وعاشوا بعيدين عن الخير وأهله ، وهكذا بقي الأمر صراعاً بين قوي الخير وضده والبر أوسع ، والدنيا لمن غلبا ، كما قال الشاعر العربي (7) ، غير أن طلبة جامعة القرويين لن يأسوا ، بل لا يزالون يتمنون أن تضاف مكرمة إلى المكرومات الجليلة التي يزخر بها عصر صاحب الجلالة الحسن الثاني ، وتبقى ماثرة من مآثره في مضمار تثبيت لغة القراءة وتركيز دعائمه في كليات جامعة القرويين ، وما ذلك على همة الملك الهمام بعزيز ، الذي صرح في عدة مناسبات بفضل جامعة القرويين وما أعطته في ميدان العلم والمعرفة (8) والتي أتمنى أن يأمر وزيره في التربية الوطنية بتطويرها

(7) أشير إلى بيت أبي الطيب المتنبي :

« فالموت أعذر لي والصبر أجمل بي والبر أوسع والدنيا لمن غلبا »
وهو من قصيدة يمدح فيها المفيد بن علي المجلي التي مطلعها :

« دمع جرى فففى في الربع ما وجبا لاهله وشفى أنا ولا كريبا »
ديوان المتنبي - المجلد الأول - ص : 237 - طبة - بيروت .

(8) من خطاب صاحب الجلالة الحسن الثاني بالتنويه بجامعة القرويين :

« ... ونحن موفنون بأن الدروس العلمية التي عرفت حلقاها الدراسة في أول جامعة عالمية هي جامعة القرويين التي حج إليها الرواد من جميع أنحاء المعمور ، وحتى من أوروبا كانت في بعض عصورنا الذهبية عصارة ما انتهى إليه الفكر البشري الذي تلاقح بمختلف نتائج الحضارات ... » انظر الخطاب الملكي السامي بتمامه في : « النشرة الدورية ص 8 » لدار الحديث الحسنية - العدد الأول - السنة الأولى - ربيع الأول 1396 هـ - مارس 1976 .

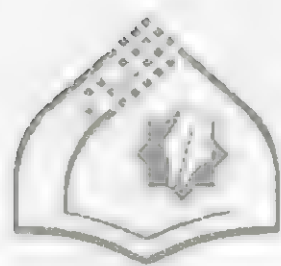
لتصبح لها كليات في مختلف الشعب والتخصصات ، وإعادة الاعتبار لها حتى لا يبقى هذا التمزق الخطير الذي يعاني منه التعليم الاصيل ببلادنا والذي يجعل ابن الجنوب اذا اراد التخصص في اصول الدين ان يشهد الرحلة من « بوجدور » او « تيزنيت » او « ورزازات » الى « تطوان » ويجعل ابن الشمال اذا اراد التخصص في الدراسات الادبية واللغوية ان يرحل من « الحسيمة » و « وجدة » او « طنجة » او « تطوان » الى مراكش ، وفي هذا ضربة قاسية لجامعتنا الاسلامية التي هي من اهم مقوماتنا الشخصية .

احمد بغداد

كلية اللغة العربية بمراكش







مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



صفحة

7 - مقدمة العدد للدكتور: محمد فاروق النبهان

دراسات حديثة :

15 - افتتاحيات البخاري وختماته للدكتور: يوسف الكتانسي

47 - نماذج من أوهام النقاد المشاركة في

الرواة المغاربة (2) للاستاذ: ابراهيم ابن الصديق

65 - أبو الحسن ابن القطان المحدث الناقد

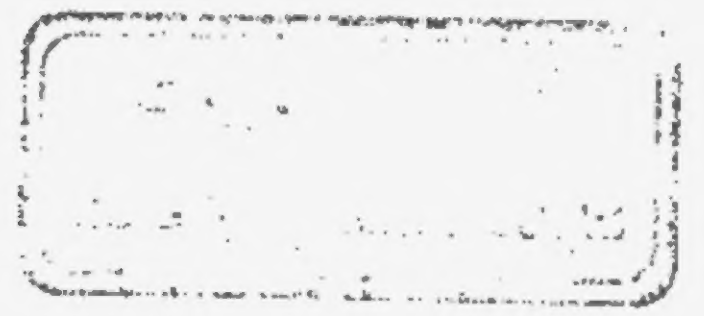
(562 - 628 هـ / 1166 - 1230 م) للاستاذ: عبد الهادي الحسين

- 91 - ضوابط معرفة الحديث الموضوع
عند المحدثين
للاستاذ : ادريس عزوزي
- 107 - حجية القراءات ومناهج الائمة في
الاستدلال بها على الاحكام الشرعية
للاستاذ : عبد الهادي حميتو
- دراسات فقهية وقانونية :
- 145 - اثر الامام مالك في تدعيم مكانة السنة
النبوية في المنهج الفقهي
للدكتور : محمد فاروق النبهان
- 163 - الحجة بين
الوضعي المغربي لسنة 1982
للدكتور : احمد شكري السباعي
- 195 - النظام القضائي
العصر المعدي
للدكتور : ابراهيم حركات
- 217 - نظرية الغبن : الشريعة والقانون
251 - نظرية
المذهب المالكي وتطبيقها على
شهادة غير الملوك
للاستاذ : عبد السلام العسري
- 273 - الفقه والحديث في مذهب مالك
285 - التعامل بالربا من كبائر الاثم
للاستاذ : محمد حمادي الوريافلي
- للاستاذ : محمد سلامة
- دراسات عامة :
- 307 - نظرة الاسلام الى العمل والعامل
للدكتور : عمر الجيادي

- 321 - الدين والنبوة وحاجة البشر اليهما
للاستاذ: محمد بن حماد الصقلي
- 341 - مسؤولية رجل التعليم في توجيه
الشباب ووقاية المجتمع من الجريمة
للدكتور: عبد السلام الانغيري
- 353 - جهاد علماء القرويين المتواصل في
احياء تنظيم التعليم الاصيل - - -
للاستاذ: أحمد بغداد



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي



۲۰۰۰



مرکز تحقیقات کاپیویر علوم اسلامی